LIBRARY OF PRINCETON
NOV - 8 2004
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/teologiarevistad1119unse

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

José Cubas 3543 — Buenos Aires — República Argentina

AÑO I, Nº. 1 [No. 1] OCTUBRE 1962

PRESENTACIÓN J.R.F

El día 20 de noviembre del año 1915 un decreto de la S. Congregación de estudios dio origen a esta Facultad. Posteriormente, en el año 1932, la reorganización de las Facultades eclesiásticas, emprendida por la Constitución Apostólica "Deus scientiarum Dominus", trajo una interrupción de su vida académica, que duró hasta el 8 de diciembre de 1944, fecha de la nueva erección canónica.

Así ha nacido y ha quedado constituida esta Facultad.

Sabemos, sin embargo, que no es suficiente nacer por decreto. La ley tiene carácter de norma, misión y tarea. Debe, por consiguiente, ponerse en ejecución y realizarse.

Para realizarse, empero, una Facultad de Teología debe adquirir rasgos de monasterio: sus profesores convertirse en una especie de clausurados para entregarse, primordialmente, a la contemplación teologal. Nada los puede eximir de esta función sapiencial, que ya es oración. A ellos corresponde, como al monje, prestar oídos a Alguien, que viniendo desde lejos, camina, en puntas de pie, dentro del alma.

Una Facultad está también llamada a adquirir un clima de laboratorio, caminando a través de sus propios "métodos", que son racionales y requieren esfuerzo. Pues "una tal sabiduría —dice Maritain refiriéndose a la teología— es divina por su objeto, pero adaptada, por su modo, a nuestra manera natural de obrar: el pan que ella nos dispensa se gana con el sudor de la frente". Además de templo, una Facultad es campo de trabajo: y, mientras el campesino escribe con sus manos líneas fértiles en las páginas de sus campos, el teólogo deberá surcar, con sus ojos, el texto de sus libros, y los vestigios de Dios, con su inteligencia.

Todo esto convierte al teólogo en un hombre solitario y silencioso. Un creyente convertido en luchador del desierto, simultáneamente en posesión y en búsqueda de la Verdad. Como creyente, seguro de Aquel a Quien ha encontrado, y no asumiendo la "convicción, que aún no ha tenido ninguna época: de que nosotros no

poseemos la Verdad" (Nietzsche); como luchador de la inteligencia, haciendo una "tentativa con la Verdad", provocándola, tentándola, para ver si se entrega.

Santo Tomás (I-II, 102, 4 ad 8) exige del teólogo una "promptitudo ad martyrium". Mientras, fuera, la vida y la muerte se vencen alternativamente, cuando, con ritmo insistente, al tiempo de las hojas muertas sucede el de las flores abiertas, también dentro, en el sitio donde espera el alma, la luz y la tiniebla se alternan mutuamente, trayendo a la inteligencia su propio día y su propia noche. Eso requiere del teólogo lucha, martirio, fortaleza y virilidad. A él podemos repetirle, dándole un contexto mental muy distinto, estas dos palabras, también de Nietzsche: "Violentos; así nos quiere la Sabiduría: ella es mujer, y ama solamente a quien es soldado".

Todavía más se requiere. Un teólogo debe hablar y hacerse escuchar. El es maestro. Una Facultad es escuela, y el teólogo, en este sentido, un "escolástico". Comunicar la "sacra doctrina", a través de diversas funciones, que, en la enumeración del viejo Pedro, el Cantor, son: la "lectura", la "disputatio" y la "praedicatio". Una Facultad —la de Teología al menos—, además de investigar y cuestionar la Verdad, debe también predicarla.

Todo esto arranca al teólogo de su desierto, de su silencio y su soledad, para convertirlo en un hombre con funciones públicas, habitante del centro de la ciudad, representando a una Iglesia que milita dentro de una cultura.

Esta función exige que él se dé sus propios medios de expresión. La palabra hablada en la cátedra, el diálogo, la discusión, la investigación en equipo; y la palabra escrita. A ello responde esta revista.

Mediante su publicación, desea nuestra Facultad tender simplemente a su propio desarrollo y a su madurez. Si hay entonces alguna pretensión —Dios quiera que no sea jactancia—, ella consiste solamente en salir de la infancia, en dejar atrás aun la adolescencia, para entrar en un estado adulto. O bien, lo que pretendemos no es más que darnos un medio para tratar de ser lo que está decretado que seamos: una Facultad de Teología. Si no nos diéramos instrumentos para ello, entonces el decreto que nos ha hecho nacer se convertiría en nuestro epitafio.

Como recién llegados, nos corresponde presentarnos y saludar a los colegas que ya antes han comenzado su actividad literaria: los PP. Jesuitas de las Facultades de San Miguel, quienes publican "Ciencia y fe"; los PP. Dominicos argentinos, que editan "Estudios teológicos y filosóficos"; los PP. del Verbo Divino, que tienen a su cargo la "Revista bíblica"; sacerdotes de la Arquidiócesis de La Plata, que intervienen con "Revista de Teología".

Como beneficiados nos corresponde agradecer. Y nuestro agradecimiento va dirigido de una manera particular a todos aquellos que han colaborado económicamente para hacer posible esta publicación, quienes, por su sencillez de espíritu, no quieren figurar con sus propios nombres.

INVITACIÓN A LA UNIDAD

EL CONCILIO VATICANO II Y LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS EN EL PENSAMIENTO DE S. S. JUAN XXIII

I. Del Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II

1) *Hace casi cien años...*

El 8 de setiembre de 1868, en vísperas de celebrarse el Concilio Vaticano I, Pío IX dirigía una carta apostólica a todos los Obispos Orientales separados de la Comunión de Roma, para invitarlos a tomar parte en él. *"Os dirigimos nuevamente la palabra* —decía— *y con todo el ardor de nuestro espíritu os pedimos que queráis concurrir a dicho Sínodo General"*. La invitación se proponía *"renovar las leyes de la antigua amistad"* y hacer que *"la paz de los Padres... retome su primitivo vigor"*, para que por fin *"vuelva a resplandecer para todos el sereno astro de la unión tan ansiada"* [1].

En Roma se puso el mayor esmero en redactar la invitación. *"Deberá ser de tono afectuoso y paterno... evitando... hablar del estado lastimoso a que se han visto reducidos los cismáticos, y cualquier alusión que pueda lastimar su amor propio."* Así reza el acta de la reunión ad hoc del 22 de marzo de 1868 [2]. Un historiador de la época nos advierte que "la odiosa palabra *cismáticos* fue cuidadosamente evitada". Y comenta entusiasmado que "no hay una palabra siquiera que pueda, ni de lejos, indisponer el ánimo de los separados" [3].

A casi un siglo de distancia quedamos confundidos al releer un documento en cuya composición se puso tanto cuidado. Es cierto que el calificativo *cismáticos* está expresamente excluido. Pero no se teme allí mismo afirmar que las Iglesias del Oriente están *"ahora separadas y divididas de la Comunión de la Santa Iglesia Romana por los pérfidos artificios de aquel que provocó el primer cisma en el*

[1] *Arcano Divinae Providentiae*, ASS vol. IV, 129-31.

[2] Cecconi, E., *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali*, Roma, 1872, t. I, pp. 128-129.

[3] Ib., p. 131.

cielo". ¿Cómo los redactores no sospecharon que sería motivo de ofensa? A esto vino a sumarse la inoportuna publicación del documento en el *Giornale di Roma* antes de que hubiese llegado a manos de los destinatarios.

La manifiesta cordialidad de la carta apostólica fue totalmente anulada por estos detalles de importancia. Hoy entendemos mejor y nos irrita menos la actitud adoptada entonces por los orientales. En Constantinopla, a un gesto del Patriarca, el Padre Testa, que presidía la misión pontificia, tuvo que dejar sobre el diván el documento de invitación y escuchar una grave recriminatoria. "*No soportamos* —dijo entre otras cosas— *que se renueven las antiguas heridas y se aticen odios apagados con discusiones y peleas verbales, que terminan más bien en divisiones y enemistades*". Una nueva indicación advirtió a los enviados que retomasen el pergamino para devolverlo al Delegado Apostólico en cuya ausencia habían hecho la visita [4].

Otras diligencias fueron más serenas, pero todas igualmente infructuosas. El Oriente desconfiaba de Roma. Veinte años antes el mismo Pío IX había dado un primer paso hacia la reconciliación con su carta apostólica *In Suprema Petri Apostoli Sede* del 6 de enero de 1848. Se había puesto de manifiesto entonces, que el problema de la unión de los cristianos era como un campo minado. La primera incursión de Roma en ese terreno, hecha con desaprensiva inexperiencia mas con verdadero amor fraternal, había provocado una explosión de violento antirromanismo. Gregorio, el Patriarca de Constantinopla, no perdió la ocasión de recordar el viejo episodio a la embajada papal. Todavía sonaban en los oídos de los orientales algunos párrafos de la carta de Pío IX, interpretados por ellos como una invitación formal a la apostasía.

"Os aseguramos —*había escrito Pío IX*— que nada Nos será tan dulce como veros volver a Nuestra Comunión. Lejos de querer gravaros con alguna prescripción que pudiera parecer dura, os recibiremos con paternal benevolencia y con el más tierno amor, según la costumbre constante de la Santa Sede. No os pediremos sino lo absolutamente necesario... En lo tocante a vuestros sagrados ritos no habrá que suprimir sino los elementos contrarios a la fe y a la unión apostólica... Además, en lo concerniente a los ministros sagrados, los presbíteros y obispos de los pueblos orientales que vuelvan a la unidad católica, Nos hemos dispuesto mantener la misma conducta que tuvieron nuestros predecesores...: los mantendremos en sus rangos y dignidades y contaremos con ellos no menos que con el restante clero católico del Oriente para mantener y propagar entre sus pueblos el culto de la religión católica" [5].

[4] Relación del Patriarcado publicada en los diarios griegos de Constantinopla el 23-X-1868; texto original en Cecconi, o. c., t. II/2, pp. 15-19; traducción italiana, ib., pp. 1519-1523.

[5] Texto parcial tomado de Aubert, R., *La Saint-Siège et l'Union des Églises*, Bruxelles, 1947, pp. 20-22.

La reacción no se había dejado esperar. En el mes de mayo del mismo año 1848, el Patriarca Antimo reunía un Sínodo en Constantinopla. El extenso documento labrado en él, es una especie de Carta Magna del Antilatinismo. El tono es severo. Poco antes de terminar se fulmina la excomunión.

Esta fe ha sido marcada con el sello de la perfección y no es susceptible de disminución, aumento o alteración. Quienquiera ose realizar, aconsejar o premeditar algo semejante, ha renegado ya de la fe de Jesucristo y se ha sometido voluntariamente al eterno anatema como blasfemo contra el Espíritu Santo... Este terrible anatema, hermanos y queridos hijos nuestros en Jesucristo, no somos nosotros quienes lo pronunciamos hoy; es nuestro mismo Salvador quien lo pronunció la primera vez (Mt 12, 32)" [6].

Sobraba buena voluntad. Esta por sí sola no era capaz de transformar la atmósfera cargada de prejuicios de una y otra parte. Faltaban en Oriente y Occidente hombres entendidos y dispuestos a dialogar. Los escasos contactos se convertían pronto en ocasiones de ásperas controversias, de tono no siempre digno ni cristiano. Un ejemplo de ello es el folleto del griego J. Marcoran, en el que se jacta de que la carta patriarcal *"ha conmovido tanto a la pandilla vaticana que desde hace cinco años prepara una réplica, sin conseguir todavía redactarla"* [7]. Las respuestas católicas no eran menos exquisitas en ironía. Conocemos la *"Confutazione di Antimo Patriarca scismático costantinopolitano"*. El bibliografista que hace la presentación del libro en la *Civiltà Cattolica* no repara en tratar al Patriarca de *"il signore Antimo"* y de *"valentuomo"* [8].

Las relaciones entre católicos y protestantes no eran más halagüeñas. Y a la hora del Concilio Vaticano I se envenenaron aún más. La exhortación que en la misma circunstancia dirigió Pío IX a todos los protestantes y acatólicos fue ocasión para una nueva serie de malentendidos. Se los exhortaba a *"examinar seriamente si siguen el camino señalado por nuestro Señor Jesucristo que conduce a la vida eterna"* y *"a volver sin tardar al único redil de Jesucristo"* [9]. Las reacciones, especialmente en Alemania, no fueron nada esperanzadoras. En el Sínodo General Luterano de Ansbach un orador aludía a la invitación pontificia comentando el versículo del libro de la Sabiduría 26,4: *"No respondas al necio conforme a su necedad; no*

[6] Mansi, D. J., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, 1961, t. 40, col. 412.

[7] *Sopra alcuni passi dell'allocuzione di Pio IX ecc. Osservazioni*, Corfu, 1854, pp. 35. Ver párrafo citado en *Civ. Catt.*, serie II, vol. VI (1854), 427. El folleto alude a la alocución del 19-XII-1853; cfr. versión italiana en *Civ. Catt.*, serie II, vol V (1854), 98-103.

[8] Ed. Roma, 1854, pp. 182. Comentario bibliográfico en *Civ. Catt.*, serie II, VI (1854), 425.

[9] *Iam Vos Omnes*, ASS IV, 131-135.

sea que te hagas semejante a él". Ejemplo bien significativo del clima entonces reinante [10].

No es el caso de historiar la crónica de todos los malentendidos que durante siglos ahondaron el foso que separa a los cristianos. Difíciles fueron estos primeros pasos hacia la reconciliación fraterna. ¡Tanto tiempo hacía que los hermanos ni se saludaban! Pasos difíciles, pero insalvables. A Pío IX corresponde el mérito de haberse animado a darlos.

2) *Cien años después*

Hoy el clima de las relaciones cristianas está sustancialmente cambiado. El cambio no ha sido repentino, ni sin contrariedades. Esfuerzos tesoneros y constantes se han hecho, tanto en la Iglesia Católica, como dentro de las demás Iglesias y Confesiones Cristianas.

Por lo que respecta a la Iglesia Católica, podemos contar, a partir de 1868, un largo período jalonado de pasos múltiples y positivos para la causa de la unidad cristiana. Las grandes encíclicas de León XIII y de Pío XI, e iniciativas de importancia como la creación de la Congregación para la Iglesia Oriental, y la fundación del Pontificio Instituto Oriental y del Monasterio de la Unión, son mojones fundamentales que marcan el camino recorrido. Primer fruto de estas directivas e iniciativas pontificias fue la aparición de una élite de pastores, teólogos y militantes católicos que han establecido contactos con los demás hermanos cristianos en reuniones ocasionales, privadas u oficiosas, y en círculos ecuménicos. A ello hay que agregar el trabajo de investigación realizado y disperso en numerosas monografías y ensayos, que estudian aspectos y problemas diversos relacionados con la Unidad. Su simple catalogación merecería un trabajo especial. Y no podemos omitir recordar la campaña de oración por la Unidad que lentamente ha ido ganando el favor de la masa de los fieles.

La elección de Juan XXIII y la actividad desplegada durante el primer trimestre de su pontificado, marcan el punto culminante de este largo período. Desde el primer momento, el nuevo Papa se consagró como el Pontífice de la Unidad. Las palabras que pronunció en la Capilla Sixtina, pocas horas después de aceptar su designación, fueron reveladoras de su espíritu profundamente unionista.

"Y lo mismo que a la Iglesia Occidental —dijo—, así con igual afecto abrazamos a la Iglesia Oriental, y abrimos el corazón y los brazos a todos aquellos que se hallan separados de esta Sede Apostólica... Deseamos ardientemente su retorno a la Casa del Padre Común... Los conjuramos, pues: vengan todos con

10 Crecconi, o. c., t. II/1, p. 273. Sobre diversas reacciones en medios protestantes, cfr. cap. 3, pp. 124-355.

plena y amorosa voluntad; efectúese cuanto antes, con la inspiración y ayuda de la gracia, este retorno. No entrarán a una casa extraña sino a su propia casa, la que un tiempo fue ilustrada por la insigne doctrina de sus antepasados y embellecida por sus virtudes" [11].

Al escuchar tales palabras de labios del reciente electo Papa pudo pensarse en una exhortación de rúbrica. Mas quienes tenían los oídos finos para las cosas de Roma captaron de inmediato que algo nuevo germinaba en el campo de la unidad cristiana. El 4 de noviembre, después del rito de coronación, el Emmo. Cardenal Tisserant, Decano del Colegio Cardenalicio, manifestaba una disposición total a seguir al Papa en la senda esbozada. *"Estrechamente unidos a Vos* —le respondía—, *trabajaremos para que todas las ovejas, desde la salida del sol hasta el ocaso, sean conducidas al único redil que es la Iglesia"* [12]. El primer mensaje de Navidad no dejó dudas sobre las intenciones de Juan XXIII. *"Recordando las repetidas voces de nuestros predecesores...* —decía—, *que desde la cátedra apostólica lanzaron la invitación a la unidad, Nos permitimos —¿qué estamos diciendo?— Nos proponemos proseguir con humildad y fervor el deber al cual Nos estimulan las palabras y el ejemplo que Jesús, el Divino Buen Pastor, nos sigue dando...* [13].

De la sede patriarcal de Constantinopla llegó pronto el eco a tales palabras. *"Porque nuestra Santa Sede apostólica y ecuménica y nosotros mismos personalmente rezamos sin cesar por la unión de todas las Iglesias, acogemos con alegría todos los llamamientos hechos en nombre de la paz en la Iglesia. Nuestra alegría es naturalmente más grande cuando es del antiguo centro cristiano de Roma de donde procede tal llamamiento a la unión"* [14].

Así se expresó el Patriarca Atenágoras. Ciertamente que el tiempo no ha corrido en vano desde aquel 1868 hasta 1958. Un período inaugurado en tensión y rencor es coronado en paz y caridad.

No desconocemos los esfuerzos hechos en ese mismo período y en el mismo sentido dentro de las demás Iglesias y Confesiones cristianas. Ni olvidamos el Movimiento Ecuménico originado entre ellas, que lleva a los cristianos a inquirir con verdad y caridad los caminos que conducen al Unum Ovile de Cristo. Otros han documentado ampliamente todo esto.

Al cabo de casi un siglo de pasos dados hacia el reencuentro fraternal ¿qué juicio nos merecen las relaciones existentes hoy entre la Iglesia Católica y las Iglesias Orientales y el Protestantismo? Como apreciación de conjunto podríamos afirmar: una actitud nueva hacia

[11] *Hac Trepida Hora*, AAS 50 (1958), 839 s.
[12] AAS l. c., p. 888.
[13] AAS 51 (1959), 10.
[14] *Documentation Catholique* 56 (1959), 159-160.

la Iglesia Católica se observa en todos los medios cristianos [15]. Nueva es también la conducta adoptada por los católicos para con sus hermanos. ¡Quiera Dios que florezca pronto la Comunión perfecta!

II. Renovación de la Iglesia e invitación a la unidad

1) *Nueva actitud*

Hablamos de una actitud nueva de los católicos frente a sus hermanos. ¿Acaso la Iglesia ha descuidado alguna vez la materna misión de procurar el bien espiritual de todos sus hijos y en particular el de aquellos que no moran bajo su techo? Por cierto que no. Su oración ha sido incesante y no ha dejado de acrecentar el amor que nutre por ellos. Mas no podemos negar que una nueva dimensión de ese amor se ha hecho de pronto evidente en la Iglesia. El Espíritu Santo palpita en Ella y dilata día a día las fronteras de su caridad. Su divina presencia ensancha y purifica el corazón de todos los católicos. De esa purificación ha brotado lo que llamamos *nueva actitud* del católico.

Actitud nueva, decimos, pues la postura de numerosos católicos frente a los hermanos cristianos separados ha sido con frecuencia como la del huraño hermano del hijo de la parábola (Lc 15, 25). Lo mismo que en el relato evangélico, unos parecieran desconocer la existencia de esos hermanos. No creen haber perdido nada con la ida de ellos. La vuelta no les interesa. Como si les molestase. Sólo por condescendencia con el dolor de la Madre Iglesia se avienen a pensar en una posible reconciliación. Otros se preocupan del problema cuando se les plantea, pero están movidos de esa animosidad tan cruel que la paradoja del corazón humano reserva para los más íntimos. Parecieran deleitarse en hacer probar a sus hermanos la amargura de estar fuera de casa. El precio de la vuelta ha de ser la humillación

[15] Juan XXIII constata el cambio de atmósfera, en especial en lo que va desde León XIII hasta ahora: A los párrocos de Bolonia, OR 21-II y 23-VI-1960; A los hombres de A. C., OR 27/28-VI-1960; A la Comisión De Episcopis et Dioceseon Regimine, OR 27-VI-1961. En los discursos de S. S. se advierte el empleo de fórmulas empleadas por León XIII. El eco que provocan hoy es muy distinto que entonces. Cfr.: Ad Petri Cathedram: *"Dejad que con dulce añoranza os llamemos hermanos e hijos. Permitid que alimentemos la esperanza de vuestro retorno, que acariciamos con espíritu paternal, lleno de amor"*; AAS 51 (1959), 515; comparar con el texto de *Urbanitatis Christianae*, en ASS 27 (1894-1895), 708. Sobre las reacciones del Patriarca de Constantinopla por la creciente actividad unionista de León XIII, cfr.: *Dell'unione delle Chiese. Risposta al Patriarca Greco di Costantinopoli*, en *Civ. Catt.*, serie XVI, 4 (1895), 509-522, 655-672; 5 (1895-1896), 16-31, 166-190.

y el arrepentimiento incondicional. Ambos olvidan que la fidelidad es un don gratuito de Dios. Y, lo que es peor, están imbuidos de una santidad farisaica (Lc 18, 9) que les impide reconocer responsabilidad alguna en el alejamiento de los hermanos.

Esta actitud, forjada en un clima de polémica que ya no existe, va desapareciendo dejando lugar a otra de cuño netamente católico, abierta a todas las sugerencias del Espíritu.

Un gesto inesperado por parte del Papa, el anuncio del Concilio Vaticano II, vino a darle el espaldarazo a esta actitud. Fue como el comienzo de una era nueva en las relaciones interconfesionales. Su historia promete ser magnífica para la causa de la Unidad.

Las primeras noticias fueron un tanto confusas. Los términos Concilio y Unidad Cristiana se barajaron enseguida en todos los medios cristianos. Suscitáronse fáciles entusiasmos y pesimismos injustificados.

Un mes después del Consistorio secreto del 25 de enero de 1959, fecha del anuncio, el Boletín Oficial *Acta Apostolicae Sedis* trajo el texto íntegro del histórico discurso de Juan XXIII. Mucho se ha especulado sobre esta demora. En contra de la opinión de muchos, creemos que la relación entre el Concilio y la Unidad cristiana está formulada en el discurso del Papa con mucha más audacia de lo que permitía preveer el despacho de prensa del Osservatore Romano del 26 de enero. En éste se habla de *"una invitación a las Comunidades separadas a la búsqueda de la unidad"*. El discurso, en cambio, dice *"renovada invitación a los fieles de las Comunidades separadas a seguirnos también ellas amablemente en esta búsqueda de unidad y gracia, a la que aspiran tantas almas desde todos los rincones de la tierra"* [16]. La diferencia nos parece notable.

La noticia del diario vaticano sugería un Concilio de Unión al estilo del de Florencia. Un Concilio en el que sesionarían junto católicos y ortodoxos, y tal vez protestantes. Allí se estudiarían las condiciones para reanudar la Comunión con Roma. Tal proyecto habría abortado desde un comienzo. Si, por casualidad, hubiese progresado algún paso, estaríamos hoy quizá en vísperas de la celebración de esa Asamblea. Mañana, tristemente, la consignaríamos en los anales como *histórica* por el fracaso rotundo que la habría acompañado.

El texto del discurso formula una iniciativa, de apariencias menos ambiciosa, pero en realidad más audaz. Juan XXIII, siguiendo una moción que no tememos calificar de carismática [17], ha lanzado a la

[16] AAS, 51 (1959), 69.

[17] Cfr. afirmaciones de S. S.: Al clero de Venecia, AAS 51 (1959), 379; A los Dirigentes Diocesanos de A. C., OR 10/11-VIII-1959; Al Sínodo Romano,

misma Iglesia Católica a la búsqueda de la Unidad. ¿Qué otro significado sino puede darse a las palabras *"renovada invitación... a seguirnos también ellas amablemente en esta búsqueda de unidad y gracia"*?

2) *Via caritatis, via unitatis*

¡La Iglesia Católica en busca de la Unidad! La fórmula es ciertamente audaz, casi *male sonans*. Allí está el texto pontificio que no se deja desmentir.

¿Cuál es el sentido de esta búsqueda de Unidad a la que quiere el Papa lanzar a la Iglesia con la convocación del Concilio?

Ni por un momento querríamos detenernos a explicar que estas palabras no pueden, en absoluto, significar algo así como una especie de humilde confesión de extravío. Como si por fin la Iglesia Romana reconociese que en su larga historia también ella se apartó de Cristo. Y ahora se dispondría a asociarse a los demás cristianos, y, al paso junto con ellos, aunar esfuerzos para reencontrar la Unidad perdida.

¡No! La Iglesia de Cristo es una y única. Ella es el Cuerpo de Cristo, inseparable de El que es la Cabeza (Ef. 1, 22). Ni sombra de divorcio es posible admitir en el matrimonio místico celebrado por Cristo con la Iglesia.

Hablándoles a los estudiantes del Collegium Russicum de Roma, el Papa disipaba cualquier duda al respecto. *"A través de las vicisitudes y contrariedades, la Iglesia ha permanecido constantemente fiel a su mandato y ha proseguido su camino. Esto es motivo de verdadera alegría para todos, ancianos y jóvenes. La Iglesia está firme, pacificando y orientando. La piedra no se ha movido desde el día en que el Señor la puso sobre terreno sólido y la confirmó hasta el fin de los tiempos"* [18].

Ni los pecados de sus hijos, laicos o clérigos, ni las herejías, ni los cismas, nada puede separar de Cristo-Cabeza al Cuerpo de la Iglesia. Aunque la Iglesia quisiese separarse de Cristo, no lo lograría jamás en virtud del vínculo perfecto que la une: la permanente presencia de Cristo-Esposo. *"Todos saben perfectamente que el Divino Redentor fundó de tal modo la Iglesia que será Una hasta el final de los tiempos, según aquello de Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo"*. Así se expresa el Papa en la encíclica Ad

AAS 52 (1960), 183-184; A los Consejeros de las Pont. Obras Misionales, OR 11-V-1960; Consistorio semipúblico, *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I, vol. I, p. 89; Motu Proprio *Superno Dei Nutu*, AAS 52 (1960), 433; A los párrocos de Bolonia, OR 23-VI-1960; A los peregrinos venecianos, OR 11-V-1962; Audiencia general, OR 28-IV-1962.

[18] OR 5-V-1960.

Petri Cathedram. En esta carta Su Santidad explica el concepto de unidad eclesiástica con claridad meridiana:

"Sin duda alguna el Divino Fundador constituyó su Iglesia munida y provista de solidísima unidad. Si, por un absurdo, no lo hubiese hecho, habría realizado una cosa caduca y que repugnaría con El, al modo de casi todas las filosofías, que brotan conforme al capricho de los hombres, originándose unas de otras en el curso de los tiempos y se transforman hasta desaparecer. Que esto está en contradicción con el divino magisterio de Jesucristo, el cual es *camino, verdad y vida*, no hay quién no lo entienda. Esta unidad, Venerables Hermanos y queridos hijos, que, como dijimos, no es algo vaporoso, incierto o defectible, sino que debe ser sólido, firme y seguro, si bien falta a las demás comunidades cristianas, pueden constatarla fácilmente en la Iglesia Católica todos los que la contemplan con diligencia" [19].

En la Encíclica Aeterna Dei Sapientia no es menos explícito:

"¿Acaso el Señor no afirmó que el Padre siempre lo escucha? Por tanto, creemos firmemente que la Iglesia, por la cual El oró y se inmoló en la Cruz, a quien prometió que nunca le faltaría la presencia de su auxilio, siempre ha sido y permanece una, santa, católica y apostólica, tal como la hizo su Fundador" [20].

El pensamiento de Juan XXIII sobre la Unidad y Unicidad de la Iglesia es bien nítido. Todo católico debe poseerlo con claridad. No podría prestar peor servicio a la causa de la Unión que el de dar a entender que él también busca el camino que conduce a la verdadera Iglesia de Cristo.

¿Qué significa, entonces, esta búsqueda de Unidad y gracia? Se trata, por supuesto, de la Unidad interna de la Iglesia [21]. Se pretende *"fortalecer y vigorizar lo que sea más necesario en la trabazón de la familia católica"* [22].

No es que se quiera unificar o centralizar más. Unir más la Iglesia, no significa en la mente del Papa, elaborar un instrumento jurídico más perfecto para el gobierno eclesiástico. Significa en primer lugar dar nuevo impulso a la caridad para que la Iglesia acreciente su mística unión con Cristo. Así lo explicaba Juan XXIII al proponer como lema del Concilio el texto de la carta a los Efesios 4, 15-16 [23].

Búsqueda de unidad y gracia es, pues, crecimiento en la unidad por la caridad. Porque mientras llegue el día del Señor, cuando vendrá para tomar consigo por siempre a su Iglesia, la unión de Ella con El puede crecer en fe, esperanza y amor. Este crecimiento

[19] AAS 51 (1959), 510, 512.

[20] AAS 53 (1961), 800.

[21] A los párrocos de Bolonia, OR 21-II-1960; Hora Santa en la Basílica S. Pedro, OR 7-VI-1960: *"perchè la sua struttura interiore prenda novello vigore... e si faccia quell' unico ovile"*.

[22] A los Dirigentes Diocesanos de A. C., OR 10/11-VIII-1959.

[23] Alocución en la Basílica Vaticana al iniciar la etapa conciliar preparatoria. AAS 52 (1960), 522.

es la perfección, la consumación en la unidad que imploró Cristo al Padre para su Iglesia en la oración de la Cena, y que *"sólo puede alcanzarse por la caridad"* [24]. De este modo, gracias al amor, la Iglesia será cada día más Una con Cristo. Este espectáculo de Unidad guiará como faro poderoso los pasos de los hermanos [25].

A esta búsqueda, a este crecimiento en la Unión mística con Cristo, invita el Papa en su discurso también a los demás hermanos cristianos. La purificación por la caridad los llevará a ellos también a una más profunda Unión.

Consecuencia de esta purificación recíproca será el restablecimiento de la Unidad entre todos los cristianos. La Unión más profunda con Cristo, nos impulsará más ardientemente a salir al encuentro de estos hermanos. Y no podrá menos que guiarlos a ellos hacia nosotros.

Via caritatis, via unitatis [26]. A la Unidad por la caridad. Es la fórmula pregonada hace años ya por Mons. Angelo Giuseppe Roncalli al despedirse de su Delegación Apostólica en Sofía. Es la senda que muchas veces todos hemos olvidado.

"El camino de la Unión de las varias Confesiones cristianas —decía cuando era Patriarca de Venecia— *es la caridad, tan poco practicada de una y otra parte"* [27].

Hoy, desde la cátedra de Pedro, Juan XXIII vuelve a proclamar este secreto, poseído desde siempre en la Iglesia, pero con un énfasis totalmente nuevo.

3) *Confiteor... quia peccavi nimis*

¿Cuáles son las condiciones para salir de veras a la búsqueda de esta Unidad por la caridad?

"Condición indispensable para el perfeccionamiento de la vida de sus hijos" nos enseña la reciente encíclica *Poenitentiam facere*, es la penitencia. Esta es la primera condición.

Penitencia —decimos— no de la Iglesia esposa de Cristo. Ella *"se ha mantenido siempre santa e inmaculada en sí misma por la fe que la ilumina, los sacramentos que la santifican, las leyes que la gobiernan, los numerosos miembros que la embellecen con el decoro*

[24] *Aeterna Dei Sapientia*, l. c., p. 802.

[25] Homilía, AAS 51 (1959), 420: *"spettacolo incoraggiante..."*; Ad Petri Cathedram, l. c., p. 511: *"mirabile veritatis, unitatis caritatisque spectaculum; spectaculum dicimus quod ii etiam cernentes, qui ab Apostolica Sede seiuncti sunt..."*; *Celebrandi Concilii Oecumenici*, AAS 53 (1961), 242.

[26] OR 22/23-XII-1958; *Doc. Cath*, 56 (1959), 200.

[27] ALGISI, L., *Giovanni XXIII*, Torino, 1959, p. 267; cita tomada de Avelino Esteban y Romero, A., *Juan XXIII y las Iglesias Ortodoxas*, Madrid, 1961, p. 29, nota 16.

de virtudes heroicas". Hablamos de la penitencia que deben hacer sus hijos "*olvidadizos de su vocación y elección, que afean en sí mismos la belleza espiritual y no reflejan los rasgos de Jesucristo*" [28].

Esta penitencia es necesaria para el perfeccionamiento de la misma Iglesia. La unión de Ella con Cristo no podrá alcanzar la consumación si sus hijos no la practican. ¿Qué misteriosa relación es ésta?

La Iglesia es la *Una Sancta*. No obstante, los pecados de los cristianos repercuten en ella de modo misterioso. Según ese misterio, el pecado trasciende el marco individual de quien lo comete para tener una repercusión en todo el cuerpo eclesial. Y aún más. El pecado supera el momento presente y tiene resonancia en el futuro. Es el misterio de la repercusión del pecado, que enseñaba en Roma, ya en el siglo II, Hermas, el hermano del Papa Pío [29].

No dudamos que la culpabilidad moral es exclusiva de quien comete el pecado. Mas en virtud de la unión mística que forjó entre nosotros el Bautismo, somos de algún modo solidarios con el pecador. Responsables, por tanto, de reparar mediante la penitencia por todos los pecados, también los ajenos.

La penitencia puede alcanzar el grado sublime del ofrecimiento de mortificaciones voluntarias por los pecados de los otros, a imitación de Cristo, y que el Papa llama "*participación redentora*" [30]. Pero el primer paso, sin el cual la penitencia sería quimérica, es el reconocimiento de los yerros propios y ajenos que se quieren reparar. Es la actitud que adopta siempre la comunidad cristiana cuando se reune para profesar *Credo in Unam Sanctam*... Primero confiesa *quia peccavi nimis*...

Esta actitud penitencial nos la enseña el mismo Santo Padre, con esa humildad tan suya que lo ha caracterizado desde las primeras horas de su pontificado [31]. A los pocos días de haber anunciado el Concilio, mientras estaba reunido con sus sacerdotes, constataba el gran pecado perpetrado contra la unidad del Cuerpo de Cristo. ¿Quién tiene la culpa? El Papa hacía entonces una confesión conmovedora: "*No haremos un proceso histórico, ni buscaremos quién tenía razón o se equivocó. Las responsabilidades se reparten. Sólo diremos: reunámonos y que se acaben las disensiones*" [32].

Juan XXIII es un padre. Es también buen historiador. Para la instrucción de los fieles recuerda con frecuencia momentos de gloria

[28] *Oss. Rom.* ed. argentina, nº 517, p. 1, col. 4.

[29] Visión III, X-XIII; en Huber, S., *Los Padres Apostólicos*, Buenos Aires, 1949, pp. 402-404.

[30] *Poenitentiam Facere*, l. c., p. 2, col. 2.

[31] Homilía en el día de la coronación, AAS 50 (1958), 887.

[32] *Orbis Catholicus*, 1959, I, 341. Sobre esta afirmación de S. S., véase Avelino Esteban y Romero, o. c., pp. 31-32.

del pasado. A veces cuenta los momentos tristes. Que *"el Concilio de Trento tuvo que afrontar una situación muy penosa y dolorosa"* [33]. Que la Iglesia *"parecía invadida hasta las raíces de su misma constitución —in ipsam catholicae Ecclesiae constitutionem invadi videretur—"* [34], por el mal de la herejía y de la indisciplina. Estas cosas las narra para que las lloremos, y borrarlas, si fuere posible, con las lágrimas.

Al historiar la Reforma no hemos de caer en la ingenuidad de *"exagerar demasiado los defectos de los católicos* —advierte una instrucción del Santo Oficio— *y de disimular las culpas de los reformadores, hasta el punto de recalcar más bien lo accidental, de modo que lo esencial, a saber, la defección de la fe católica, apenas si se vislumbra"* [35]. Pero tampoco podemos desconocer las responsabilidades.

Pesemos un momento la gravedad de esto que llamamos *accidental.* ¡Tiene tanta gravitación lo accidental en las grandes hecatombes!...

¿Aquel día en que nuestros hermanos se hallaron débiles en su fe (Rom. 14, 1 s.), no fueron acaso nuestras miserias las que presionaron para que ellos se marcharan de casa? Miserias accidentales en la Iglesia, pero reales en cada uno de sus miembros.

¿Hicieron bien, entonces? ¿Tuvieron ellos la razón? Un hijo nunca tiene razón en marcharse de casa. Nuestros hermanos tampoco la tendrán jamás, por más que buceen argumentos. Todo esto no excusa nuestra culpabilidad.

Una carta del Episcopado holandés, en ocasión del Congreso Ecuménico de Amsterdam en 1948, expresaba estas mismas ideas. La revista Periódica de la Universidad Gregoriana, recalcaba la importancia del documento, publicándolo contra su costumbre en la sección de Actas pontificias. Dice así:

"La vida de muchos católicos indignos del nombre cristiano, favoreció antiguamente la separación de la Iglesia... Los católicos al defender la unidad católica no se dejaron guiar siempre por la caridad, olvidaron las palabras del Apóstol *veritatem facientes in caritate*; no son por tanto inocentes de la separación surgida entre nosotros y los cristianos no católicos..."

"Los miembros de la Iglesia son y permanecen hombres. Y puede suceder que en ellos aparezcan cosas humanas, a veces muy humanas. Estas cosas humanas, muy humanas a veces, pueden ser fuente de escándalo e incluso causa de que muchos no puedan discernir la verdadera Iglesia. Por ello que en estos momentos tenemos una grave responsabilidad de conciencia" [36].

[33] Audiencia después de los ejercicios espirituales en el Vaticano, OR 4-XII-1960.

[34] A las Comisiones Preparatorias, AAS 52 (1960), 1006.

[35] Monitum *Ecclesia Catholica,* AAS 42 (1950), 144.

[36] *Epistola Pastoralis Episcopatus Neerlandici de Congressu Oecumenico Amstedolanensi,* en *Periodica,* 37 (1948), 388-389. Se adopta allí la expresión de la

Nuestras responsabilidades no son menores en lo tocante al cisma de Oriente. Su Emcia. el Cardenal Roncalli, en la Semana de Oración y Estudio por el Oriente Cristiano, celebrada en Palermo en setiembre de 1957, expresaba: *"Nosotros estamos delante de una estadística desoladora que es inútil repetir. ¿Es toda la responsabilidad de nuestros hermanos separados? En parte es de ellos, pero en gran parte también es nuestra"* [37].

Una carta al Delegado Apostólico en Turquía nos hace ver todo el dolor del futuro Pontífice por las culpas de los latinos en el Cisma de Oriente, pasadas y presentes: *"Pienso con tristeza en los resultados cada vez más débiles del movimiento por la Unión en Oriente. Y sin embargo nuestro deber es insistir en ello siempre, aun contra toda esperanza. Todos somos un poco culpables. Y nosotros los latinos, quiero decir los latinos en Oriente, hemos tenido y tenemos nuestra parte de responsabilidad"* [38].

Debemos llorar estas responsabilidades, estas cosas que llamamos *accidentales* y son paradójicamente tan esenciales. Debemos llorarlas como las lloraba hace siglos el santo Papa Adriano VI [39]. Como las llora hoy Juan XXIII.

4) *Spes dulcissima*

El llanto que nos enseña el Papa es un llanto cristiano, lleno de esperanza. Es el llanto que brota irrefrenable al contemplar las lágrimas que derrama la Iglesia por ese drama que vive de continuo, tan lleno de lirismo y de tragedia: el drama de su unión desgarrada.

Por suerte la catástrofe ha pasado, hace ya mucho. Cristo su Esposo no la ha abandonado y muchos hijos la rodean con cariño. Algunos son pequeños, viven contentos, sin saber de las penas de familia. Mas la Iglesia es Madre, no se olvida. Mientras sonríe y cuida a los hijos que están en derredor, una disimulada tristeza atormenta su corazón. Ella cuenta y recuenta cada día sus hijos. Repara con dolor que muchos, incluso algunos de los mejores, no están más en casa. ¡Cómo tardan en volver! Los hijos mayores pueden escrutar la mirada de esa Madre. Una lágrima asoma a sus ojos. Una lágrima que mal puede refrenar y que tanto desconcierta a los hijos pequeños. A través de ella los mayores sienten un reproche materno, como si le dijese mudamente a cada uno: "Tu hermano

enc. Mit Brennender Sorge: *"das Menschlich-Allzumenschliche"*, *"elemento umano, talvolta troppo umano"*, AAS 29 (1937), 152, 175.

[37] *Unitas*, marzo-abril 1960, pp. 41-42; cita de Avelino Esteban y Romero, o. c., p. 31, nota 17.

[38] Algisi, L., o. c., cita en A. E. y Romero, o. c., nota 18.

[39] Pastor, L., *Historia de los Papas*, Barcelona, 1911, t. IV, vol. IX, pp. 107-109; véase la instrucción al nuncio Chieregati sobre las culpas de los eclesiásticos.

está afuera. Tú también tienes la culpa de que no vuelva. ¿Qué esperas?" [40].

Para el católico no puede haber alegría perfecta mientras haya un solo hermano que no esté en la Casa Común. Mientras falte uno solo, si se permite la expresión, la Iglesia será menos Iglesia. No es que falte nada a su Unidad esencial; pero faltará sí aquella voz, aquel rasgo personal que sólo el hijo ausente puede aportar. ¿Qué hacer entonces?

Un denso pesimismo se halla difundido entre los cristianos, católicos y no, con respecto a la posibilidad de una reconciliación fraterna.

"*No hay que minimizar* —dice el Papa— *las dificultades que se oponen a la realización de la Unidad de la Iglesia, pues será extremadamente difícil hacer que vuelva la armonía y el espíritu de conciliación entre las iglesias diversas*" [41].

Pero muy otra es la disposición interior con que los cristianos han de enfrentar el problema.

Es cierto que el Concilio "*no podrá suprimir de golpe todas las divisiones existentes entre cristianos. Pero está la gracia de Dios que actúa en las almas. Todos debemos aumentar la esperanza en Dios y en las gracias abundantes que ciertamente El concederá*" [42].

Toda la conducta de Su Santidad frente a la urgencia de la reconciliación cristiana refleja una fe total, una esperanza cierta. Como la que Jesús nos enseñó en el Evangelio cuando dijo: "Cualquier cosa que pidiereis en la oración, creed que ya la habéis recibido, y la recibiréis" (Mc 11, 24).

El fundamento más seguro de esta fe es la oración de Cristo al Padre: "Que todos sean Uno, como tú Padre en mí y yo en ti; que ellos sean Uno en nosotros" (Jn 17, 21). El dolor presente se mitiga así con la *dulcísima esperanza* del futuro.

"Esta oración de Jesucristo, que ciertamente fue aceptada y escuchada pro sua reverentia..., alienta y confirma en Nos la *dulcísima esperanza* —*spem dulcissimam*— de que finalmente todas las ovejas que no están en este redil, ansiarán volver a él" [43].

Fe y esperanza en el poder unificador del Espíritu Santo. Esta es la primera tarea que se impone al católico. Junto con el Papa pregustemos desde ya eso que él definió como "algo muy dulce y misterioso que la Providencia Nos reserva para días mejores" [44].

[40] *Praeclara Gratulationis*, ASS 26 (1893-1894), 705. León XIII explica este dolor de la Iglesia: "*Quamquam ad plenum solidumque solatium, multum sane defuit*".

[41] Nota 32.

[42] A los estudiantes de Asia y Africa, OR 8-IV-1959.

[43] *Ad Petri Cathedram*, AAS 51 (1959), 511.

[44] AAS 52 (1960), 520. Sobre el tema de la actitud cristiana, remito a mi

5) *Adoperarci tutti per convincere*

Juan XXIII no nos enseña solamente a llorar o a esperar de brazos cruzados. Nos enseña sobretodo a actuar. El llanto por el pasado y por la triste situación presente es un llanto de desahogo, llena el alma de esperanza y la impulsa a la acción. De lo contrario no tendría sentido.

A la pregunta de si "volverán aquellos hermanos cristianos que no están con nosotros", el Papa respondía en una audiencia: "*Todos manos a la obra —dobbiamo adoperarci tutti— con fe y generosidad para lograr convencer a todos y decirles: "Mirad, la Casa del Padre es una sola"* [45].

Convincere. ¡Convencer a los hermanos! ¡Convencerlos que vuelvan a casa! Esta es la segunda tarea a la que deben entregarse todos los católicos.

Convincere no quiere decir, en la mente del Pontífice, polémica agria o proselitismo simplón. Nada sería más opuesto a su pensamiento. "*Si, como algunos afirman, hubiese que comenzar con discusiones y polémicas, no se llegaría a ninguna conclusión*" [46]. "*Si escuchásemos primero voces y propuestas de afuera y nos pusiéramos a discutir, otros se interpondrían en nuestro camino, con la resultante de complicados enredos*" [47].

Esta tarea de convicción quiere ser más bien una respuesta a la obra maravillosa de unidad que el Espíritu está suscitando en todos los cristianos.

La Iglesia ha advertido que "*muchos hombres de buena voluntad, movidos por el Espíritu Santo —non sine quodam Sancti Spiritus instinctu"— realizan "en diferentes regiones del mundo, esfuerzos denodados por restaurar la unidad visible entre los cristianos"* [48]. Incluso "*han celebrado diversos Congresos y constituido un Consejo para estrechar vínculos*" [49]. Es el llamado Movimiento Ecuménico. La Iglesia Madre reconoce en él y en su cristalización, que es el Consejo Mundial de Iglesias, una obra del Espíritu. Mediante este movimiento El guía los pasos de nuestros hermanos hacia la Iglesia.

Todo esto ha despertado en Ella un ansia vivísima de salirles al encuentro a estos hijos suyos, y llevar a cabo, si es preciso "*un laborioso trabajo por eliminar cualquier cosa que humanamente podría*

ensayo "*Actitud cristiana ante el Concilio*", en *Estudios*, junio 1962, nº 534, pp. 257-262.

45 Audiencia en Castelgandolfo, OR 15-IX-1960.

46 A los Dirigentes Nacionales de A. C., OR 15/16-II-1960.

47 A los párrocos de Bolonia, OR 21-II-1960.

48 *Aeterna Dei Sapientia*, AAS 53 (1961), 800; Cfr. *Monitum Ecclesia Catholica*, AAS 42 (1950), 142: "*afflante quidem Spiritus Sancti gratia*".

49 *Ad Petri Cathedram*, AAS 51 (1959), 511.

obstaculizar el camino libre" [50] del retorno. Este esfuerzo el Santo Padre se ha propuesto realizarlo a fondo, mediante la celebración de un Concilio Ecuménico. No nos cabe duda que también esto es una moción del Espíritu. "...*Divinum audivimus incitamentum incundi Concilium Oecumenicum"* [51].

El Movimiento Ecuménico encuentra así su eco natural, su complemento y coronación en el Concilio Ecuménico [52]. Ambas realidades son como dos momentos del misterio que el Espíritu realiza continuamente: la plasmación del Cuerpo Místico de Cristo.

Ecumenical Council! Coincidencia curiosa en la moderna *koiné* que designa por igual estos dos momentos: el Concilio Ecuménico de la Iglesia y el Consejo Mundial de las Iglesias.

6) *Suave Invitamentum*

Convencer a los hermanos del entrañable amor que se les tiene en casa. No será una empresa a realizar con palabras. *Non verbo neque lingua sed opere et veritate* (1 Jn 3, 18).

El Santo Padre ha hablado de un *"trabajo laborioso"* a realizar primero dentro de la misma Iglesia. El pensamiento completo, tal como lo expresó en una Audiencia a los dirigentes diocesanos de la Acción Católica Italiana, es éste:

"Con la gracia de Dios celebraremos el Concilio. Pretendemos prepararlo teniendo presente lo que más necesita ser fortalecido y revigorizado en la trabazón de la familia católica, en conformidad con el diseño de Nuestro Señor. Después, cuando hayamos realizado este laborioso esfuerzo, eliminando lo que humanamente podría obstaculizar el camino libre, presentaremos la Iglesia en todo su esplendor, sine macula et sine ruga, y les diremos a todos los que se han separado de nosotros, ortodoxos y protestantes, etc.: Mirad, hermanos, ésta es la Iglesia de Cristo. Nosotros nos hemos esforzado por serle fieles y hemos pedido al Señor la gracia que Ella permanezca siempre como El la quiso" [53].

Este esquema de trabajar por la Unidad en dos etapas, es propio del pensamiento de Juan XXIII. Lo ha repetido a la Junta Central de la Acción Católica [54], a los Párrocos de Bolonia [55], y mientras presidía una sesión de la Comisión De Episcopis et de Diocceseon Regimine [56].

[50] A los Dirigentes Diocesanos de A. C., OR 10/11-VIII-1959.

[51] Al Sínodo Romano, AAS 52 (1960), 183.

[52] Sobre esta idea del Concilio Ecuménico como respuesta al Movimiento Ecuménico, cfr. *Ad Petri Cathedram*, AAS 51 (1959), 511: *"Esta suavísima esperanza Nos enardeció vehementemente y Nos llevó a anunciar públicamente el propósito de convocar un Concilio Ecuménico"*.

[53] A los Dirigentes Diocesanos de A. C., OR 10/11-VIII-1959.

[54] OR 15/16-II-1960: *"Dopo, se i fratelli che si sono separati..."*.

[55] OR 21-II-1960: *"Una volta che avremo stabilito..."*.

[56] OR 27-IV-1961: *"Solamente dopo che ciò si sarà ottenuto..., sarà agevole... rinnovare pratici propositi per facilitare i ritorni"*.

La primera etapa consistirá en la renovación de la Iglesia, la segunda en la invitación expresa a los hermanos separados a reintegrarse en la Unidad.

Sería aventurado pronosticar cómo se llevará a cabo esta segunda etapa. Del pensamiento del Papa surgen con claridad las características de la primera.

La renovación de la Iglesia ha de ser un redescubrimiento de la imagen original de la misma [57]. La marcha de los siglos puede haber cubierto su rostro visible de sudor y de polvo. Un alto en el camino le devolverá su primitiva hermosura. El Concilio se propone precisamente que *"la Santa Iglesia vuelva a ser aquí sobre la tierra —in modo da riportare la Santa Chiesa qui sulla terra— como en verdad Jesucristo la concibió y quiso, con sus cualidades fundamentales de unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad"* [58]

Los documentos oficiales que explican la naturaleza y finalidad del Concilio, vuelven con insistencia sobre esta idea de renovación. La voluntad del Divino Fundador y la experiencia cristiana del primer siglo apostólico, deben inspirar esta reforma.

En la reciente exhortación apostólica Sacrae Laudis se afirma que el propósito del Concilio es *"devolver el esplendor al rostro de la Iglesia, siguiendo las huellas de su juventud más ardiente"* [59]. La alocución pronunciada en la Basílica de San Pedro en vísperas de iniciar la etapa preparatoria conciliar, es a este respecto el documento más esclarecedor.

"La obra del nuevo Concilio Ecuménico está en verdad orientada toda ella a devolver —*a ridare*— el esplendor al rostro de la Iglesia de Jesús conforme a los rasgos más simples y puros de su nacimiento, y poder presentarla así como la hizo su Divino Fundador sine macula et sine ruga. Su viaje a través de los siglos dista todavía mucho de alcanzar el momento que la transformará en la triunfante eternidad. Por ello, el nobilísimo propósito del Concilio Ecuménico, cuya preparación hoy se inicia, por cuyo éxito se eleva la oración en toda la tierra, es detenerse un instante junto a Ella, estudiando con amor para descubrir los rasgos de su juventud más ardiente y adornarlos de modo tal que ejerzan una fuerza fascinadora sobre los espíritus modernos" [60].

Sería muy interesante estudiar todo el lenguaje reformista de Su Santidad. Desde la sencilla expresión *novello vigore*, hasta la más solemne *restauratio et renovatio Universalis Ecclesiae*, se descubre en él una gama infinita de matices. *Risveglio, rigoglio, rinnovamento, incremento, aggiornamento, slancio, fioritura, renouvellement, ripre-*

[57] Sobre esta noción de Reforma remito a la conclusión de mi ensayo *"Vaticano II: Un Concilio para los tiempos nuevos"*, en *Criterio*, nº 1404, p. 367; y *"Vaticano II: Para una reforma en la Iglesia"*, ib. nº 1405, pp. 413-415.

[58] Después de la estación cuaresmal en Santa Sabina, OR 10-III-1962.

[59] AAS 54 (1962), 73.

[60] AAS 51 (1960), 960.

sa, rinvigorimento, impostazione, eccitamento, adeguamento, riforma, ringiovanimento, rifiorimento, revisione, rinascita, rinnovo. Merecerían destacarse, además, todas las expresiones en que habla de "*fedeltà al testamento del Signore*".

Juan XXIII, que ha aceptado "*la misión que se le ofrecía de ser heraldo del Concilio Vaticano II*" [61], tiene conciencia de lo titánico de la empresa. Como él ha dicho, "*il Concilio supone molto coraggio*" [62]. La obra de renovación proyectada, piensa él llevarla adelante sin retaceos de cálculos o conveniencias humanas. El único móvil es "*el bonum animarum*" y el ansia de que su pontificado "*responda con nitidez y definición a las necesidades espirituales de la hora presente*" [63]. El modelo que la inspira es el diseño original de la Iglesia, trazado por Jesús en el Evangelio.

La renovación de la Iglesia deberá caracterizarse por el espíritu evangélico. La legislación canónica, la liturgia, las instituciones, el modo de vida de los eclesiásticos, todo deberá ser tan conforme al Evangelio que sea como un reflejo del misterio de Cristo. La Iglesia que encarna a Cristo en el mundo debe proyectar sobre él todo el misterio cristiano. Este es un misterio de anonadamiento y de gloria, como la Encarnación. La gloria de Cristo resucitado traslucida a través de la liturgia, tiene que ser precedida por el anonadamiento de Cristo mortal, que nace en Belén y muere en la Cruz, reflejado a través de toda la vida eclesiástica. Lo que el Apóstol decía de la predicación, vale también de la vida de la Iglesia. Todas sus demostraciones deben anunciar a Cristo crucificado (1 Co 1, 23-25; 2, 2).

Esta renovación total de la Iglesia, conforme al misterio de Jesús, es lo que el Papa ha llamado SUAVE INVITAMENTUM, delicada invitación. La visión de la Iglesia así renovada atraerá irresistiblemente las miradas y los pasos de aquellos que la buscan ansiosos.

"Esta suavísima esperanza Nos conmovió vehementemente y Nos llevó a enunciar en público el propósito de convocar un Concilio Ecuménico. A él concurrirán los obispos de todo el mundo para tratar asuntos importantes, con vistas al incremento de la fe católica *(incrementum)*, la renovación de las costumbres del pueblo cristiano *(renovatio)*, y la adaptación de la disciplina eclesiástica a las necesidades de nuestros tiempos *(aptius accommodetur)*.

"Será en verdad un espectáculo admirable de verdad, unidad y caridad. Espectáculo que, al contemplarlo los que están separados de esta Sede Apostólica, confiamos los invitará suavemente —*suave, ut confidimus, invitamentum accipient*— a buscar y alcanzar la unidad que Jesucristo pidió al Padre con ardiente plegaria" [64].

[61] En la promulgación de las Actas del Sínodo Romano, AAS 52 (1960), 978.

[62] En la VI Sesión de la Comisión Central Preparatoria, OR 13-V-1962.

[63] Discurso anunciando el Concilio, AAS 51 (1959), 65.

[64] *Ad Petri Cathedram*, AAS 51 (1959), 511. Otras expresiones semejantes: *nuovo e valido richiamo*, A la Comisión Antepreparatoria, OR 4-VII-1959; *invi-*

Nuevo estilo de invitación. Las buenas maneras de la diplomacia cedieron el lugar al lenguaje directo de la caridad.

Sin duda será ésta una invitación suave, dulce, convincente.

Llega ya el momento de formular la invitación. Para ello la renovación tendrá que ser valiente. Como decía un comunicado de la III Sesión de la Comisión Central Preparatoria, se deberá "quitar de en medio todos los obstáculos e incompresiones posibles, sin renunciar por supuesto a nada de lo esencial" [65].

"No era ya posible —afirma el Cardenal Alfrink, miembro de la Comisión Central— continuar siempre invitándoles a dar ellos el primer paso, a pesar del foso que nos separa, ni exigirles una aceptación pura y simple de nuestros puntos de vista, de nuestras maneras de acción y de legislar. Los problemas son más complejos. Será necesario un gran rigor en mantener lo que es esencial, y una gran flexibilidad para lo accesorio" [66].

La expectativa que ha suscitado entre nuestros hermanos la iniciativa del Papa, ha sido insospechada. Su Santidad ha llamado la atención sobre esta reacción tan significativa [67]. Es la prueba palpable para que el católico, de que el Espíritu actúa poderosamente en nuestros hermanos. Nos toca ahora a nosotros no defraudarlos.

III. Oriente y Occidente

1) *Unidad y catolicidad*

Suave, callada invitación a volver a casa. Y para ello renovarla toda entera. Es la expresión más exquisita del amor de la Iglesia.

¿Qué normas han de guiar esta renovación de la Iglesia? ¿Qué aspectos urge refaccionar en esta Casa?

Todas las reformas en la Iglesia han de responder a las leyes íntimas de su propio ser: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Son los rasgos con que la embelleció Cristo. De todos ellos la Unidad

tamentum atque incitamentum salutiferum, Grata recordatio, ASS 51 (1959), 678; *pressante invitation*, Al Card. Alfrink, AAS 52 (1960), 481. La encíclica *Aeterna Dei Sapientia* afirma que el objeto de la convocación del Concilio fue esta invitación silenciosa a los hermanos separados mediante una renovación de la Iglesia; AAS 53 (1961), 799.

65 OR 20-I-1962. El Informativo nº 92 (16-VI-1962) del Servizio Stampa de la Secretaría General de la Pont. Comisión Central Preparatoria, habla de *"necesidad de intentar todos los medios, los sobrenaturales y los humanos, para reconducir al único redil... a los que se han alejado... Los medios humanos pueden ser diversos: teológicos, jurídicos, disciplinares, psicológicos y prácticos"*.

66 *Irénikon*, 32 (1959), 201).

67 Alocución en San Pedro, AAS 52 (1960), 520, 524; A los hombres de A. C., OR 27/28-VI-1960; A la Comisión Preparatoria, AAS 52 (1960), 1009; Audiencia General, OR 9/10-I-1961; A los Obispos alemanes, Civ. Catt. 112, II

es el compendio y la garantía de los demás. Lo mismo que en el matrimonio. Por tanto, un acrecentamiento y purificación de la Unidad, rejuvenecerá todas las demás perfecciones de la Iglesia. Será más santa. La santidad es la floración de la Unidad que místicamente la une a Cristo. Será más católica, más universal. Y no sólo por su extensión geográfica. Sobre todo por su múltiple y variada expresión del amor. Pues cuanto más unida a la persona amada está el amante, tanto más multiplica las muestras de su amor. Será más apostólica, más adherida al fundamento de los apóstoles y profetas (Ef 2, 20), sobre el que Cristo la edificó.

Al hablar de purificación de la Unidad, no podemos contentarnos con pensar en un crecimiento místico de la misma, gracias a las oraciones de los fieles, sin ninguna repercusión en el plano físico-visible de la vida de la Iglesia.

El pensamiento penitencial cristiano es claro: *"Producir frutos dignos de penitencia"* (Mt 3, 8). La conversión interior del individuo ha de reflejarse en expresiones exteriores en consonancia. En el caso comunitario sucede lo mismo. Para que pueda hablarse de reforma sincera y real, el plano físico-visible de la conducta humana de la Iglesia, ha de adecuarse al plano místico-invisible en que actúa el Espíritu. Se caería, de lo contrario, en una especie de concepción nestoriana de Iglesia, que establecería una dicotomía entre las dos realidades. O bien en una concepción monofisita que negaría la realidad física-visible.

El instrumento que el Espíritu utiliza en este momento para replasmar la *"hipóstasis"* de los dos planos, es el Concilio. De él han de salir las reformas concretas humanas que adecúen la forma visible de la Iglesia a su forma espiritual.

¿Cuál sería la reforma que urge?

De lo dicho se desprende que el Concilio ha de procurar una purificación de la Unidad de la Iglesia.

No se trata tanto de una purificación de la noción, cuanto de la vivencia de la Unidad.

Un hombre que, por equis circunstancias psicológicas, sociológicas, históricas, etc., vive encerrado en un determinado marco, corre el peligro de identificar la esencia de las cosas con las concreciones que conoce de ellas. Es lo que le puede pasar al católico común. Su marco de existencia, de educación, de geografía, puede llevarlo a identificar la esencia de la Iglesia, con la única expresión que conoce

(1961), 522; Carta Apostolica *Le Voci*, AAS 53 (1961), 210; Audiencia al Comité Directivo de la Unión Int. de Prensa Católica, Civ. Catt., 112, II (1961), 418; Al inaugurar la I Sesión de la Comisión Central Preparatoria, AAS 53 (1961), 496; Idem II Sesión, AAS ib. 729; En Santa Sabina, OR 10-III-1962; Carta al pueblo romano, OR 12-IV-1962; A los peregrinos venecianos, OR 11-V-1962.

de Ella. Todo lo que no se amolde a su experiencia le parecerá herético.

La identificación no se realiza en el plano conceptual, sino en el emocional. Será por ello difícil hallar un católico medianamente instruido que admita intelectualmente esta identificación de esencia y realidad concreta de la Iglesia. Podríamos, en cambio, hallar legiones de católicos, incluso teólogos y canonistas, víctimas de estrechez emocional. Algunos, más bien entre la masa de fieles, conciben la Iglesia con moldes muy locales. La Iglesia sería "veneciana, milanesa, galicana, griega, eslava..." [68]. Esto va siendo superado. El Santo Padre se felicitaba en un discurso del gran progreso realizado en la mentalidad de los católicos en la línea de la verdadera catolicidad. Después de comentar la universalidad de la Comisión Preparatoria Conciliar, compuesta por personalidades "de todas las regiones y de todas las lenguas" hace notar:

"Este es un principio arraigado en el alma de todo fiel que pertenece a la Santa Iglesia Romana; a saber, que él es y puede considerarse de verdad, en cuanto católico, ciudadano de todo el mundo, pues en el mundo entero es adorado el Salvador: Salvator mundi. Este es un buen ejercicio de verdadera catolicidad. De ello deben darse cuenta los católicos y hacerse como una máxima que ilumine la propia mentalidad y oriente la propia conducta en las relaciones religiosas y sociales" [69].

¡Mas todavía queda mucho por avanzar!

Junto a los prejuicios locales están los prejuicios de bloques. De los primeros hemos dicho con satisfacción que se van superando ampliamente. Los segundos están todavía muy arraigados.

Prejuicio de bloque en la Iglesia sería la identificación que muchos hacen entre ésta y el Occidente. Las formas culturales que floreciron en el Occidente durante dos mil años y sirvieron a la Iglesia para su misión, se consubstancializan en muchas mentalidades con las notas esenciales de la misma. A las cuatro notas distintivas agregan, sin saberlo, emocionalmente, una quinta: una, santa, católica, apostólica y occidental.

Entre los mejores espíritus católicos se halla un desconocimiento craso de otras formas existentes de catolicismo. Y la posibilidad de fomentar formas nuevas, distintas de la latina, para los pueblos de milenaria cultura que abrazasen la fe católica, es rechazada poco menos que como herética.

2) *Latinos y católicos orientales*

Dejemos de lado el problema misional. Ciñámonos al Oriente Católico. Esta forma de catolicismo no entra comúnmente en los

[68] A los peregrinos venecianos, OR 16/17-V-1959.
[69] AAS 52 (1960), 520.

esquemas del católico occidental. No sabe que con ello su catolicismo se parcializa. Y entre los pocos que conocen el Oriente Católico, no es raro encontrar una especie de condescendencia paternalista. Ellos creen que la Iglesia tolera a los católicos orientales. Como Madre que es, querría evitar a toda costa que estos hijos reincidiesen en el cisma. Por ello disimularía las extravagancias de estos fogosos hijos.

Este problema de las relaciones de los católicos occidentales y orientales ha llegado por momentos a dolorosos entredichos. El Cardenal Tardini —escribiendo en nombre del Santo Padre— recuerda uno de esos momentos álgidos. Fue en tiempo de León XIII. *"Intrépido y eficaz defensor contra algunas tendencias que confundían la extensión de la catolicidad con la difusión de los ritos latinos"*. Así lo califica la carta [70].

Es oportuno el recuerdo de la actividad unionista de ese gran Pontífice. En su Carta Encíclica Praeclara Gratulationis, León XIII afirmaba con énfasis el respeto de la Santa Sede por los derechos patriarcales. *"No hay motivos para que dudéis* —afirmaba dirigiéndose a los obispos separados— *que Nos o Nuestros sucesores restaremos algo de vuestros derechos, de los privilegios patriarcales, de los ritos o de la costumbres de alguna Iglesia"* [71]. La afirmación no era gratuita. Años atrás, una situación peculiar de los Patriarcados católicos, armenio y caldeo, había inducido a Pío IX a dictar la Bula *Reversurus* [72] y la Constitución *Cum Ecclesiastica Disciplina* [73]. Los orientales creyeron ver en estos documentos la abolición de los derechos patriarcales. La suspicacia y el temor no abandonaron desde entonces el ánimo de los orientales, católicos y ortodoxos. La conducta de algunos misioneros latinos vino a dar pábulo a esas suposiciones. León XIII tuvo que corregir toda esa situación de tensiones y malentendidos domésticos. Lo hizo con serenidad y firmeza. Extendió a todo el Oriente la antigua Constitución *Demandatam Caelitus* de Benedicto XIV [74]. Firmó además dos documentos memorables: la Constitución *Orientalium Dignitas* y el Motu Proprio *Auspicia Rerum*. El tono es recio:

"En cuanto toca a la prudencia de esta Sede Apostólica, lo pondremos todo en acción para alejar las causas de discordia o desconfianza, y promover los mejores medios para la reconciliación" *(Orientalium Dignitas)* [75].

"Los Delegados Apostólicos recuerden su deber de vigilar, proveer e insistir

[70] Carta al Card. Ruffini, con ocasión de la VIII^a Semana del Oriente Cristiano, OR 13-VIII-1961.

[71] ASS 26 (1893-1894), 709.

[72] *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, Collectio Lacensis, Friburgi, 1876, t. II, 568-573.

[73] Ib., 574-576.

[74] Benedicti XIV Bullarium, Prati, 1845, t. I, pp. 328-334.

[75] ASS 27 (1894-1895), 258. En su visita a la Congregación para la Iglesia

para que la Constitución Orientalium sea observada íntegramente por todos aquellos a quienes se refiere. Póngase especial cuidado en que las Congregaciones religiosas latinas, que trabajan muchísimo en tantas regiones por la difusión del Evangelio, no den motivos de queja. Importa mucho a la causa católica que desaparezca la opinión que tienen hasta hoy numerosos orientales de que los latinos querrían abolir o disminuir sus derechos, sus privilegios y sus ritos" *(Auspicia Rerum)* [76].

La nueva Constitución, además de renovar contra los misioneros latinizantes la suspensión ipso facto decretada por Benedicto XIV, sanciona contra los mismos la privación y exclusión del cargo.

La voluntad férrea del Pontífice surtió su efecto. Desde entonces una noción más clara comenzó a tenerse en Occidente de los católicos orientales. Valoramos mejor el beneficio de la fe que ellos un día nos trasmitieron. En agradecimiento, más de un clérigo latino, eminente en ciencia y celo apostólico, se halla hoy consagrado al servicio de esos hermanos.

Pero las incomprensiones tardan todavía en desaparecer. Pío XI tuvo que perseguir durante su pontificado los brotes de latinismo que aún hoy subsisten [77].

"Nosotros los latinos, quiero decir los latinos en Oriente, hemos tenido y tenemos nuestra parte de responsabilidad". Esta era la queja del Cardenal Roncalli. El *"tenemos"* habla de un presente todavía no superado. Basta hojear alguna revista católica oriental para tomar conciencia de las descortesías que a diario cometemos los latinos [78].

Su Beatitud Máximo IV, Patriarca de Antioquía y de todo el Oriente Católico y Miembro de la Comisión Central Preparatoria, nos ha expresado con dolor la necesidad de transformar urgentemente nuestra mentalidad. *"Habrá que empezar por convertir el Occidente*

Oriental, Juan XXIII ponderaba la importancia de este documento; OR 16/17-VI-1961.

[76] ASS 28 (1895-1896), 589.

[77] La encíclica Rerum Orientalium habla de *"Disputas* —disceptationes— *de importancia, que tienen lugar en muchos lugares de Europa y América, cuando se trata sobre los Orientales, estén o no en Comunión con Roma"*; AAS 20 (1928), 283. El Motu Proprio *Sancta Dei Ecclesia* lamenta los antiguos conatos de latinización: *"...algunos, llevados por un exagerado amor de la unidad y concordia, no conociendo suficientemente las costumbres e índole de los Orientales, se esforzaron por destruir* —corrumpere— *sus sagrados ritos, o por convertirlos* —redigere— *a los ritos latinos"*: AAS 30 (1938), 154.

[78] Un Comunicado del Patriarcado Greco-Melquita Católico (Registro 13, Nº 461) documenta una de estas incomprensiones esporádicas, lamentablemente periódicas, entre latinos y orientales católicos: *"En el curso de los meses de noviembre y diciembre ppdo., a algunos de nuestros sacerdotes de Estados Unidos, lo mismo que a otros sacerdotes de rito bizantino en América y Europa, se les prohibió el uso de la lengua usual moderna en la celebración de la santa y divina Liturgia"; Bulletin de la Paroisse Grecque Catholique Saint-Julien-le-Pauvre*, Paris, Pentecote 1960; Irenikon 33 (1960), 232. La Congregación para la Iglesia Oriental (Prot. Nº 134/53) dio satisfacción a esta queja.

latino al catolicismo, a la universalidad del mensaje de Cristo. Habrá que hacerles perder el gusto de querer controlar y regir todo, de reducirlo todo a su propio modo de pensar y obrar. El uniformismo nada tiene que ver con el universalismo católico" [79].

Una conferencia que S. B. pronunció en Düsseldorf el 9 de agosto de 1960 [80] constituye el Libro Blanco del Oriente Católico al Occidente. Merece que se lo medite con humildad.

Los occidentales debemos purificar nuestra vivencia de la unidad. Lo lograremos insertando esta noción en el marco de la catolicidad.

Una expresión de Juan XXIII resume muy bien este pensamiento: *"La Iglesia Católica, en la refulgente variedad de sus ritos, en su multiforme acción, en su irrompible unidad..."* [81].

Unidad y Catolicidad, Unidad y Multiformidad, Unidad y Variedad son fórmulas equivalentes. Así entendido el concepto de Catolicidad se integra perfectamente con el de Unidad de la Iglesia. Gracias a la Catolicidad, la Unidad de la Iglesia es dinámica, multiforme en sus manifestaciones de amor a Cristo. Es una unidad Católica. Muy diferente de la monstruosa Unidad de un estado totalitario.

"Ninguna belleza —decía el Santo Padre—, es parangonable a la multiplicidad de los ritos, de lenguas, de imágenes y símbolos, de los que está tan llena la liturgia. Se expresa así de diferentes modos la unión íntima de los fieles que constituyen el Cuerpo Místico de Cristo. Esta multiplicidad afirma, en su razón más profunda y cierta, la unidad de las razas humanas, llamadas a rendir culto a Cristo" [82].

Juan XXIII, lo mismo que León XIII, al hablar de multiplicidad de ritos, no entiende sólo multiplicidad de rituales litúrgicos. "Rito", tomado en todo su significado, expresa un modo concreto de ser católico, con liturgias y tradiciones canónicas propias. El Papa lo explicaba al pueblo con estas sencillas palabras:

"Hablan lenguas distintas, elevan al Señor su oración con variedad admirable de ritos, adoptan en el ministerio pastoral formas particulares..." [83].

"Hablan lenguas diversas, pertenecen a distintas naciones. Se puede decir que en todas partes, en todas las latitudes, habitan creyentes en Cristo, hijos de la Iglesia. Esta es una realidad. Existe a la vez un conjunto de características propias de cada pueblo y de algunos grupos particulares, que no daña en absoluto la sustancia de la vida católica. Existe la unidad en la variedad" [84].

El Concilio de ningún modo suprimirá esta variedad. Al contrario.

[79] Declaración de S. B. a Giorgio la Pira; *Irenikon* 32 (1959), 199-200; cita tomada de A. E. y Romero, o. c., pp. 50-51.

[80] *Criterio*, Nº 1409, 9-VIII-1962.

[81] A la Comisión Antepreparatoria, OR 4-VII-1959; Al Colegio Griego, OR 17-VI-1959.

[82] Alocución en San Pedro después de una liturgia bizantino-eslava, AAS 52 (1960), 960.

[83] Audiencia General, OR 29-IX-1961.

[84] Idem, OR 21/22-VIII-1961.

"Una es la fe en todas las almas y a través de todos los pueblos, aunque tengan diversidad de tradiciones, lenguas y costumbres. No se trata de ningún modo de nivelar o de exigir uniforme manifestación de actividades. ." [85].

El trabajo preparatorio del Concilio ha comenzado ya a purificar la mentalidad latina. La simple proposición de los problemas ha bastado para ello. Merece destacarse el estudio presentado en la III Sesión de la Comisión Central para reconocer la jurisdicción y la dignidad de los Patriarcas Orientales [86] pospuestos hasta ahora a los Cardenales. Una Comisión, durante todo el período preparatorio, ha tenido el encargo de estudiar los problemas peculiares de las Iglesias Católicas del Oriente. Los esquemas elaborados tuvieron en cuenta las características propias [87].

3) *"Unità nella varietà"*

"Unidad en la variedad". Es el secreto que quiere enseñar Juan XXIII. Una Unidad uniformada —nos dice él—, llevaría escondido el germen del cisma.

"Cada uno, a justo título, ama su propia patria, sus usos, las tradiciones de su pueblo, las características de su geografía, y canta sus glorias. Todo esto es legítimo y está bien si no ofende a nadie. Pero si en cambio uno comienza a afirmar que posee más fuerza, bienes más abundantes, más razones —*la verità migliore*—, entonces comienza el proceso de ruptura y disgregación. Esto significa que el espíritu del mundo suplanta a la fe y al espíritu evangélico" [88].

Pretender uniformar absolutamente las estructuras eclesiásticas para fortificar la Unidad o salvaguardar el Dogma, sería ya romper esa Unidad y pervertir la Doctrina.

En cuanto a esto último, vale la pena una advertencia. El magisterio vivo del Colegio episcopal, presidido por el Papa, asistido por el Espíritu, tiene el carisma de mantener en su integridad el sagrado depósito de la fe. Cualquier estructura pues, de origen puramente humano, que quisiese arrogarse esa custodia, llevaría impreso el cuño de la herejía.

Y con respecto a la Unidad eclesiástica, la exagerada uniformidad de las expresiones exteriores, origina tensiones en la familia cristiana e inventa inútilmente peligros de cisma.

La manifestación esencial a la Unidad católica es el Pan de la Eucaristía. El es el símbolo y causa de nuestra Unidad. "*Aunque*

[85] Al Comité permanente de los Congresos para el Apostolado de los Laicos. OR 19/20-II-1962.

[86] OR 19-I-1962. Cfr. *Pontificie Commissioni Preparatorie del Concilio Ecumenico*, Vaticano II, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960. En la p. 21 los Patriarcas que integran la Comisión Central son enumerados después de los Cardenales.

[87] OR 28-II-1962 y OR 14/15-V-1962.

[88] Cfr. nota 84.

somos muchos, formamos un Solo Cuerpo, porque uno es el Pan que comemos" (1 Co 10, 17).

Es la gran lección que nos legó el Papa San Aniceto, cuando el peligro del cisma ensombreció por vez primera las relaciones de Oriente y Occidente [89]. Es la gran lección que vuelve a recordarnos Juan XXIII [90].

Sólo así, una vez unidos en caridad con nuestros hermanos católicos de Oriente, podremos pretender dialogar con los hermanos del Oriente separados de la Comunión con Roma.

4) *Roma y Constantinopla.*

La Providencia ha preparado el corazón de su Vicario para la empresa de acercamiento entre Roma y Constantinopla, entre la gran Iglesia de Occidente y las del Oriente. Los años pasados en Sofía y en Estambul han marcado profundamente el alma del Papa Roncalli. El Patriarcado de Venecia, tan unido por su historia y cultura al Oriente, vino a coronar esta preparación. Hoy Juan XXIII se ha puesto a la obra, con decisión, paciencia y un gran amor.

"Habrá que preparar bien todo, con gran amor y perfecto conocimiento de aquellos pueblos, teniendo en cuenta los hijos de una antiquísima tradición que ahora necesitan ser comprendidos y atraídos por pruebas de hermandad, de dulzura y de paz. El Señor intervendrá ciertamente con su gracia y nos dará grandes consolaciones, si bien otros gozarán en el futuro el fecundo resultado" [91].

Las pruebas de hermandad exigen antes que nada una revisión de actitudes. Prejuicios fundamentados con frecuencia en deformaciones históricas tienen que ser barridos con decisión. Pío XI se quejaba ya de *"los prejuicios y errores crasos —dubia et errores, etiam crassiores— que cunden entre el pueblo sobre la historia y la vida*

[89] Carta de San Ireneo al Papa Víctor, que amenaza excomulgar a Policrates y demás obispos de Asia por celebrar la Pascua el 14 de Nisán. Texto conservado por Eusebio, Hist. Ecc., V, XXIV, 16-17. *Sources Chrétiennes* 41, p. 71: *"Aniceto no podía persuadir a Policarpo que no observase lo que Juan, discípulo de Nuestro Señor, y los demás apóstoles que habían vivido con El habían guardado desde siempre. Policarpo, por su parte, no persuadió a Aniceto a que cumpliese esa observancia, ya que éste argumentaba que debía seguirse la costumbre de los presbíteros antecesores suyos. Aunque la cosa quedó así, comulgaron no obstante recíprocamente, y en la iglesia Aniceto cedió a Policarpo la Eucaristía, como muestra de deferencia. Se separaron en paz. Esta fue conservada en toda la Iglesia, guardasen o no el día 14".*

[90] En la procesión de Corpus, OR ed. argentina, Nº 515, refiriéndose a la Eucaristía: *"Ante la inminencia del Concilio, nada puede evocar mejor los motivos que inspiraron su convocación; nada puede hacer pregustar mejor los preciosos ordenamientos y el fruto primero que de él deseamos: hacer más firme la solidez y la unión del Cuerpo Místico de Cristo como señal más visible de la primera nota característica de la Iglesia católica que es la unidad".*

[91] Al Collegium Russicum, OR 5-V-1960.

religiosa del Oriente" [92]. Nuestro Santo Padre nos invita ahora nuevamente a realizar un esfuerzo de objetividad y de caridad. *Veritatem facientes in caritate.*

"Es preciso esmerarse con todas las fuerzas para superar viejas mentalidades, prejuicios y expresiones menos corteses, y promover un clima favorable al deseado retorno, y secundar fielmente la obra de la gracia. De este modo podrán abrirse para todos las puertas de la unidad de la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo" [93].

El camino será largo y difícil. Nada tiene que hacernos desesperar. Sin ceder a las fáciles ilusiones hemos de trabajar con renovado esmero.

"Debemos rechazar las ilusiones fáciles... Habrá que emplear no leve fatiga para hacer que cambien las mentalidades, las simpatías o prejuicios de todos los que tienen un pasado detrás de sí. Habrá que examinar además, en alguna medida, lo que el tiempo, las tradiciones y los usos han sobrepuesto a la realidad y a la verdad" [94].

La obra de acercamiento debe comenzar ya. Tiene que ser llevada adelante progresivamente, según los pasos señalados por el mismo Juan XXIII: *"Primero el acercamiento, luego los contactos y por último la reunión perfecta de tantos hermanos separados con la antigua Madre. In Oriente il riavvicinamento prima, il riaccostamento poi e la riunione perfetta..."* [95].

La alegría de nuestro vivir cristiano debe ser la fuente que nos impulse por este camino hacia nuestros hermanos. Impulso impregnado de sencillez, humildad y caridad [96].

[92] A Mons. Precan, AAS 16 (1924), 327. Con respecto a los prejuicios que recíprocamente tienen apartadas a las Iglesias de Oriente y Occidente, expresaba en la enc. *Ecclesiam Dei*: *"En este asunto, conviene que los Orientales disidentes procuren conocer la verdadera vida de la Iglesia, dejando de lado los antiguos prejuicios y opiniones, y no enrrostren a la Iglesia Romana las culpas de los privados, que la misma Iglesia reprueba y trata de extirpar. Lo mismo los Latinos deberán conocer más ampliamente los asuntos y las costumbres de los Orientales"*; AAS 15 (1923), 580. La enc. *Rerum Orientalium* señala a la ignorancia y prejuicios como una de las causas de la separación: *"(Los Pontífices) reconocen que muchos antiguos males y aquel deplorable cisma que separó de la Unidad a muchas comunidades florecientes, fueron consecuencia —necessario extitisse— en primer lugar de la ignorancia y desprecio de los pueblos, y de los prejuicios que trajeron consigo un prolongado alejamiento espiritual*; AAS 20 (1928), 277.

[93] A los Consejeros de las Pont. Obras Misionales, OR 7-V-1960.

[94] Al Capítulo General de los PP. Sacramentinos, OR 30-VI-1961.

[95] Al clero de Venecia, AAS 51 (1959), 380.

[96] Audiencia General, OR 27-X-1961: *"¡Qué alegría da el sentirse católico! Esto es una bendición tan grande, que debe animarnos naturalmente hacia aquellos que, a través de los siglos, se han separado de nosotros. No alimentemos pensamientos hostiles, sino un amor muy especial"*. A Mons. Chelucci en su Visita ad limina: *"...espíritu de caridad que vaya al encuentro de los extraviados y alejados, considerándolos como hermanos y no como extraños o enemigos"*, en *Civ. Cath.*, 113, I (1962), 280.

Esta actitud de objetividad histórica, de simpatía humana y cristiana, ha sido tenida en cuenta en todo el curso de la etapa preparatoria. Los esquemas tocantes a los católicos orientales fueron estudiados a la luz de la compleja problemática de las relaciones con los orientales separados [97].

Ni se ha omitido algún ensayo de colaboración con estos procurando llegar a un entendimiento "para la celebración de las fechas más importantes de la vida cristiana" [98].

Si nuestro afecto católico no ha de tener frontera, tiene motivos especialísimos para dirigirse primeramente hacia los separados del Oriente, los Ortodoxos. Lo que nos separa de ellos es ínfimo en comparación de lo que nos une. El pensamiento es de León XIII. *"Non ingenti discrimine seiunguntur"* [99]. La ausencia de ellos nos ha privado de muchos bienes. Hoy la comunión de bienes espirituales en la Iglesia, sería ciertamente mucho mayor si no se hubiese roto la concordia con ellas. *"Mansisset plurimorum magnorumque communio bonorum, si concordia mansisset"* [100].

Ansiamos vehementemente la reconciliación con estas Iglesias. *"Separadas de la roca aurífera, permanecen auríferas"* [101]. Su retorno aportará a la Iglesia un esplendor inusitado. Esplendor que Pío XII definió como "gran extensión del Cuerpo Místico de Jesucristo y de cada uno de sus miembros" [102]. Juan XXIII lo anuncia hoy como *"plenitud del misterio de la Comunión de los Santos"*.

"¡Oh! ¡Qué acontecimiento prodigioso! ¡Qué flor de caridad humana y celestial sería el encaminamiento —*l'avviamento*— decidido hacia el reencuentro —*rincongiungimento*— de los hermanos separados del Oriente y del Occidente en el único redil de Cristo, el Pastor eterno.

"Esto debería ser uno de los frutos más preciosos del próximo Concilio Ecuménico Vaticano II, para la gloria del Señor en la tierra y en los cielos, para exultación universal en la plenitud del misterio de la Comunión de los Santos" [103].

[97] III Sesión de la Com. Cent. Prep., OR 20-1-1962: *"Dada la proximidad de mentalidad, de vida y usos religiosos entre católicos y no católicos orientales, una decisión que toca a los católicos puede tener repercusión inmediata, de simpatía o recelo, entre los no católicos"*.

[98] VI Sesión de la Com. Cent. Prep., OR 14/15-V-1962.

[99] *Praeclara Gratulationis*, ASS 26 (1893-1894), 707.

[100] *Urbanitatis Veteris, Leonis XIII Acta Praecipua*, Brugis. 1910, vol. VIII, p. 58.

[101] Pio XI a la Federación Universitaria católica italiana; cita tomada de Aubert, o. c., p. 123.

[102] *Orientales Omnes Ecclesias*, AAS 38 (1946), 33-34.

[103] AAS 52 (1968), 526.

IV. Concilio de unión o concilio para la unión

Aquí surge una pregunta. ¿Podrá el Concilio renovar y adecuar la Iglesia de modo tal que los demás cristianos separados puedan reunirse nuevamente con Ella? La dificultad estribaría en que la Iglesia celebra un Concilio en vista de la reunión de los cristianos, sin contar con la presencia de ellos.

El Concilio, fue dicho sin ambages, es un hecho interno de la Iglesia —*fatto interno della Chiesa*— [104]:

"*Tiene un campo propio bien delimitado —provinciam habet re ipsa suam—, ya que se ocupará única y exclusivamente de la Iglesia Católica, nuestra Madre, y de lo que toca a su actual organización interna*" [105].

No se quiere hacer un *Concilio de Unión*. Mientras no se lleve a cabo este *Concilio para la Unión*, se ha excluido expresamente la posibilidad del primero.

Mas la pregunta sigue en pie. ¿Puede este Concilio ser un paso positivo hacia la Unión? ¿No se corre más bien el peligro de que la Iglesia se esclerotice en posiciones que harán más difícil el logro de esa meta? El problema no es despreciable, pero la respuesta no es tan difícil como aparenta. La búsqueda de la unidad por la caridad de parte de la Iglesia y el ideal evangélico que inspirará sus reformas, no sólo evitarán toda esclerotización, sino que la lanzarán con eficacia al encuentro de los hermanos. Es el secreto de la caridad.

La caridad, por lo demás, ha acortado notablemente la distancia entre lo que llamamos *Concilio para la Unión* y *Concilio de Unión*, hasta el punto de no verse con precisión los límites propios de cada uno. El Vaticano II no será un *Concilio de Unión* por la simple razón de que los Obispos de las iglesias separadas no sesionarán junto con los católicos. No obstante esta ausencia, los hermanos separados estarán muy presentes. Múltiples capítulos harán efectiva esta presencia.

En primer lugar, toda la problemática del Concilio será tratada teniendo en cuenta la facilitación del retorno.

"Si estamos solícitos y tenemos la preocupación por reordenar y aplicar todo el fervor a aquellas cosas que son las bases, las luces y las gracias de la Iglesia Católica, de la que somos hijos, al mismo tiempo pensamos en nuestros hermanos".

Así se expresaba el Papa en Santa Sabina. Y en la visita que un día después, el 8 de marzo ppdo., realizaba al Secretariado para la Unión de los Cristianos, manifestaba con claridad cuál será la

[104] Conferencia de prensa del Card. Tardini, OR 1-IX-1959; a la Comisión De Episcopis, OR 27-IV-1961.

[105] A las Comisiones Preparatorias, AAS 52 (1960), 1009.

actitud que guiará a los Padres durante el Concilio, en todo lo atinente a los separados. Citaba a este respecto las palabras pronunciadas en Trento por Monseñor Jerónimo Ragazzoni: *"Como están las cosas, si bien hubiera sido muy deseable que las cuestiones tratadas para su interés hubiesen sido discutidas conjuntamente con ellos, sin embargo, aunque ausentes, igual se ha provisto a su salvación, de modo que no se habría hecho mejor de haber contado con su presencia"* [106].

Los hermanos separados no estarán presentes en el Concilio sólo gracias a la preocupación de los Padres. El Papa les ha pedido expresamente una presencia espiritual, por la oración, similar a la que pidió a todo el pueblo católico.

"El éxito del futuro Concilio Ecuménico, más que del esfuerzo humano depende, ciertamente, de una ardentísima comunión de plegarias. Con ánimo paternal invitamos también a aquellos que, aunque no son de este redil, adoran y aman a Dios y procuran con buena voluntad, observar sus mandamientos, a elevar sus súplicas por esta intención." (Ad Petri Cathedram) [107].

La presencia de los separados será también visible. Las sugerencias formuladas por ellos afluyen ya al Vaticano, en un movimiento desconocido hasta ahora en la historia de las relaciones interconfesionales. Los hijos ausentes se hacen presentes por correspondencia.

"Con gran insistencia —dice un comunicado de prensa de la K. N. A.— *puso el Papa de relieve que ya han llegado al Vaticano, tanto de parte protestante como ortodoxa, numerosas peticiones tocantes al Concilio"* [108].

Este nuevo tipo de relaciones con la Iglesia Católica, se ha visto favorecido y fomentado por la iniciativa que tomó Juan XXIII al instituir, por el Motu Proprio *Superno Dei Nutu*, el Secretariado para la Unión de los Cristianos [109]. No dudamos que la institución marcará rumbos en el camino hacia la Unidad de todos los bautizados.

Si bien tuvo que ser moderada la impaciencia que este Secreta-

[106] OR 10-III-1962.

[107] AAS 51 (1959), 516. Cfr. Bula *Humanae Salutis*, AAS 54 (1962), 12: *"Por fin pedimos encarecidamente —enixe rogamus— a todos los cristianos separados de la Iglesia católica que eleven sus plegarias a Dios, porque el Concilio redundará también en provecho de ellos"*. En Santa Sabina, OR 10-III-1962: *"Continúen orando junto con nosotros. Continúen hasta el final, cuando tendremos la alegría de poder decirles: ¡Mirad! Hemos conseguido realizar nuestro deseo de restauración, de actualización a las nuevas circunstancias del mundo, permaneciendo fieles al Testamento del Señor"*.

[108] *Civ. Cath.*, 112, I (1961), 418.

[109] AAS 52 (1960), 436: *"Para demostrar Nuestro amor y benevolencia hacia aquellos que llevan el nombre cristiano mas están separados de esta Sede Apostólica, para que puedan seguir los trabajos conciliares y encontrar con mayor facilidad el camino a la unidad..., se instituye una Comisión especial o Secretariado, que tendrá como presidente un Excmo. Señor Cardenal, designado por Nos, y funcionará a tenor de las Comisiones arriba mencionadas"*.

riado despertó [110], la actividad desplegada ha sido ingente. Y el bien que de él brota, redunda en bien de todos los cristianos separados y de nuestra Iglesia.

Los contactos establecidos por este Secretariado, "algunos de ellos cubiertos todavía por velo de la discreción" [111], permitirán que la voz de nuestros hermanos se escuche en el próximo Concilio. Aunque estén ausentes, muchos esquemas de decretos y relaciones que presentará el Secretariado son el fruto de un diálogo personal o escrito con ellos.

El informe del Cardenal Bea a Su Santidad sobre la actividad del Secretariado llama la atención sobre el particular:

"Esta dichosa presencia de V. S. en medio de nosotros, nos ofrece antes que nada la ocasión para agradeceros de todo corazón, Beatísimo Padre, por la institución de este Secretariado.

"Nosotros, que llevamos trabajando aquí casi dos años, mejor que nadie hemos podido constatar de cuánta utilidad es, y cuánto fruto ha producido ya esta institución. En realidad, a muchos hermanos, separados del organismo visible de la Iglesia, unidos sin embargo a Ella por medio del Santo Bautismo, el Secretariado ha ofrecido y continúa ofreciendo la posibilidad y la facilidad de contactos con la Iglesia Católica, para proponer sus dudas y exponer sus propios deseos. Todo esto, sin duda, ha sido para ellos de gran utilidad y ha reportado a la Iglesia mucho fruto, en especial para el próximo Concilio. El hecho de que en seis sesiones plenarias, cada una de las cuales duró casi una semana, nuestro Secretariado haya podido elaborar para el Concilio varias relaciones y esquemas de decretos, trasmitidos después a diversas Comisiones, se debe en gran parte a estos contactos con los hermanos separados, personalmente o por escrito" [112].

Otro modo de presencia será la asistencia de Observadores al mismo Concilio. Desde un comienzo se tuvo en cuenta dicha posibilidad. Estudiada la cuestión después de atento examen por la II Sesión Preparatoria, se ha resuelto formular una invitación de común acuerdo en cada caso con los interesados [113]. El Papa en la Bula Humanae

[110] A las Comisiones Preparatorias, AAS 52 (1960), 1009-10: *"Nos confiamos que cuantos, sin comulgar plenamente con la fe católica, se interesan con sencillez y esperanza en los trabajos preparatorios del Concilio, no hallarán descortés el que deban aguardar a que los Padres y Consultores hayan cumplido su misión"* [75].

[111] Entrevista del Cardenal Bea para la revista *De Linie*, *Civ. Catt.*, 113, II (1962), 180.

[112] OR 10-III-1962. Sobre la misión que cumple el Secretariado cfr. nota 111, *Civ. Catt.*, 113, II (1962), 180, 283-284. En una declaración por la Radio Baviera decía: *"De lado católico y no-católico, en especial de los laicos, han llegado a este Secretariado numerosos escritos que contienen propuestas y sugerencias relacionadas con las decisiones que podrían ser tomadas por el Concilio en orden a una mayor comprensión entre las diversas Confesiones religiosas. La mayor parte de tales escritos es de gran valor y merecen ser tomadas en cuenta, pues demostraron ser de suma utilidad para la preparación del Concilio"*; *Civ. Catt.*, 113, 1 (1962), 491.

[113] Conferencia de prensa del Cardenal Tardini, OR 1-XI-1959; Interview por TV francesa, *Acta et Documenta*, series I, vol. I, p. 160; Conf. de prensa de

Salutis expresa su alegría porque muchas comunidades "*esperan poder enviar sus representantes —legatos— para informarse de cuanto acoece en el Concilio*" [114]. Estamos seguros que la presencia de ellos, no sólo "*no redundará en tensiones, sino en un mejoramiento de relaciones*" [115].

Conclusión

El Concilio Vaticano II está a las puertas. Se abrirá el 11 de octubre, bajo la estrella y el recuerdo del Concilio de Efeso [116]. Fue entonces que el Espíritu dio a su Iglesia poder expresar con claridad el misterio de la renovación de la naturaleza humana y de su Unión hipostática al Verbo. Quiera El hoy darnos a entender el misterio de nuestra Unión mística a Cristo y poder consumarla por la caridad "*para que crea el mundo que El es el enviado*" (Jn 17, 23).

Pbro. Carmelo J. Giaquinta.

Mons. Felici, OR 20-IV-1961; crónica de la II Sesión de la Comisión Central, 1ª Reunión: OR 8-XI-1961.

[114] AAS 54 (1962), 12.

[115] Declaraciones del Cardenal Bea a *De Linie*, cfr. nota 112. Sobre el modo de asistencia de estos observadores, cfr. las Declaraciones del mismo Cardenal: "*Tendrán amplias posibilidades de estudiar y seguir de cerca el trabajo del Concilio. Estas posibilidades no se limitarán, evidentemente, a la asistencia a las sesiones solemnes en presencia del Papa, donde ya no se discute, sino que sólo se leen y votan formalmente los textos discutidos y aprobados en una votación preliminar. Podrán participar a las sesiones plenarias, las llamadas Congregaciones Generales de los Padres Conciliares... donde se discuten todavía los textos ya aprobados por las diversas Comisiones del Concilio. Salvo casos excepcionales no asistirán a las Sesiones de las Comisiones, pero serán informados por medio de este Secretariado para la Unión, el cual podrá invitar a los mismos Padres para que lo hagan ellos directamente*".

[116] *Consilium Diu.* AAS 54 (1962), 65.

LA TEOLOGÍA DE LA FE EN SAN ALBERTO MAGNO

Extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París: *"Le rôle de la volonté dans la psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin. Le Commentaire sur les Sentences"*.

Alberto Magno constituye un testigo excepcional de ese período del siglo XIII en el que la construcción de la psicología de la fe recibe un impulso y una orientación definitivas, gracias sobre todo a Guillerma de Auxerre, gran innovador de la teología de la fe dentro de la especulación teológica medieval que dominaba desde Abelardo [1].

La lectura de las obras del maestro de Santo Tomás muestra en efecto hasta qué punto estaba al tanto de las discusiones doctrinales de su época, y además su voluntad de participar activamente en ellas, renovando en la medida de lo necesario los datos y las soluciones [2]. Sin embargo, Alberto permanece fundamentalmente fiel a la problemática general de la fe, que había adquirido derecho de ciudadanía desde los tiempos de Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales [3].

De donde se sigue su valor de teólogo personal y de testigo, y por lo mismo el interés de su estudio para alcanzar una visión histórico-doctrinal justa de la teología de la fe en el período que precede a San Buenaventura y a Santo Tomás de Aquino [4].

[1] Sobre ese período, cf. G. ENGLHARDT, *"Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1.140) bis zur Philipp der Kanzler (gest. 1236)"*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXX, Heft 4-6, Münster, 1933. Esta obra continúa siendo indispensable para todo lo que concierne al clima intelectual y a la problemática de la fe en este período, exceptuando las correcciones parciales impuestas por la nueva edición de la "Glossa" de Alejandro de Hales.

[2] G. ENGLHARDT, *"Das Glaubenslicht nach Albert dem Grossen"*, Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift Schmaus), München, 1957, pp. 372 a 374.

[3] G. ENGLHARDT, *"Die Entwicklung..."*, l. c., p. 162: "Als wichstigsten Umstand haben wir geltend zu machen dass *bei den späteren Autoren bis Bonaventura* kein Thema der Glaubenspsychologie anzutreffen ist, das nicht auch schon von Wilhelm (v. Auxerre) berührt worden wäre".

[4] Además del artículo citado en la nota 2, que ha enriquecido considerablemente la serie de estudios sobre la teología de la fe en San Alberto Magno, se pueden consultar: A. LANG, *"Die Bedeutung Alberts des Grossen für die Aufrollung*

El primer rasgo que debemos retener de su exposición es el cuidado extremo en mantenerse dentro de las perspectivas contemporáneas para responder exactamente a sus problemas e inquietudes intelectuales [5]:

1) Al principio de su tratado, San Alberto observa que los autores se planteaban gran cantidad de problemas en torno al tratado de la fe del Maestro de las Sentencias, pero que, en realidad, antes de entrar en el análisis del texto (Littera), había que dilucidar dos cuestiones preliminares que condicionaban toda ulterior toma de posición doctrinal: el problema del género (genus) de la fe, y el de su carácter virtuoso [6]. Y la lectura de todo el tratado no hace sino corroborar esta impresión.

2) En el artículo 6 se ocupa de la fe de los demonios, sin perder

der fundamentaltheologischen Frage", Studia Albertina (Beiträge G. P. T. M. A., Supplementband IV), 1952, pp. 343-373; A. M. Maccaferri O. P., "*Le dynamisme de la foi selon Albert le Grand*", Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1940, pp. 278-303; Th. Graf O. S. B., "*Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologischen Subjekt der Gnade und Tugenden*", Divus Thomas (Fr.), 1932, pp. 162-194; C. Feckes, "*Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Grossen*", Zeitschrift für katholische Theologie, 1930, pp. 1-39; Th. Beer, "*La théorie de l'illumination de la foi chez S. Albert le Grand*", Bulletin Thomiste, Notes et Communications, t. III (1931-33), páginas 100*-103*. Es claro que en los numerosos artículos consagrados por M.-D. Chenu al estudio de estos problemas en S. Tomás se encuentran también observaciones sobre la doctrina de su maestro.

Hacemos observar en fin que, al salir este artículo para la imprenta, nos llega la noticia de la reciente aparición del libro de A. Lang, "*Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*", 1962.

[5] Como texto de base de nuestro estudio utilizaremos el tratado de la fe del Comentario de las Sentencias, libro III, dist. 23, 24 y 25, interpretado a la luz de las obras precedentes y contemporáneas de Alberto. Es sabido que el Comentario (citado según Borgnet, París, 1890-1899, tt. XXV-XXX de las "Opera omnia") se sitúa entre 1243 y 1248. Hemos tenido en cuenta además los comentarios a Dionisio: sobre la Jerarquía Celeste, la Teología Mística y también el comentario sobre los Nombres Divinos que está todavía inédito (los extractos examinados son debidos a la gentileza de F. Ruello, que prepara un trabajo especial sobre la dicha obra; cf. la presentación en "*Le commentaire inédit de S. Albert le Grand sur les Noms divins*", Traditio, 1956, pp. 231-314). Hay que mencionar igualmente sus cartas de Dionisio, de gran importancia (todo el "Corpus Dionysiacum" en Borgnet, t. XIV). Los tres tratados "De Sacramentis, de Incarnatione et de Resurrectione" (edición crítica de las "Opera omnia", Münster, Aschendorff, 1958) poseen algunos elementos interesantes. La llamada "Summa de creaturis" (Borgnet, tt. XXXIV-XXXV) y la "Summa de Bono" (ed. crit., Münster, 1951) han sido consultadas, pero se revelaron menos importantes en lo referente a nuestro tema. La "Summa theologica" es, como se sabe, muy posterior.

[6] III, d. 23, a. 1, initio art.: "Incidunt multae quaestiones hic in Littera, sed *ante Litteram sunt duae*, scilicet in quo genere sit virtus fidei? Et, utrum sit virtus, vel non?...".

ocasión de notar la relación de dicho problema con el de la fe informe, que, por así decirlo le había dado origen y que Alberto mismo acababa de encarar en el artículo inmediatamente precedente.

3) El artículo 9, al plantearse el problema del paso de la fe informe a la fe formada por la caridad, destaca la pluralidad de opiniones existentes al respecto, lo que le obliga a insistir particularmente en la disputa [7].

4) En fin, hacia el término de la dist. 23, el artículo 18 analiza la definición de la epístola a los Hebreos —"quaestio communiter ab omnibus disputata", según sus mismas palabras de la q. I de este tema—, explayándose con extremo cuidado en torno a las expresiones "substantia" y "argumentum" [8].

Todas estas observaciones se sitúan exactamente en la perspectiva del período inmediatamente precedente, descrito con tanta penetración por Englhardt [9], quien pone en evidencia un rasgo característico de la psicología de la fe en esa época: su insistencia en el aspecto "habitual", es decir, en todo aquello que se refiere a la fe en cuanto hábito. Tal óptica, explicándose históricamente por la estrecha unión del problema con el de la justificación, converge doctrinalmente hacia aquello que concierne al carácter virtuoso y meritorio de la fe [10].

[7] Ib., initio art.: "...et de hoc sunt Magistrorum opiniones diversae: et ideo *disputationi hic fortius insistendum est,* ut quaeramus...". Antes de considerar la segunda solución propuesta por los teólogos al citado problema y que él está lejos de aceptar, Alberto afirma: "Sed quia *multi et magni sustinent illam opinionem,* potest responderi etiam pro eis ad oppositas rationes primo inductas".

[8] Nuestro teólogo prolonga sus inquietudes hasta la dist. 24, que se abre de la manera siguiente: "...de quibusdam (agitur) quae obiici possunt contra ultimam partem diffinitionis Apostoli, quae exposita est in praecedenti distinctione". En el resto del tratado, San Alberto subraya también el interés despertado entonces por la cuestión concerniente a los artículos de fe, íntimamente ligada a la problemática impuesta por la definición: d. 24, a. 4: "Ratione huius est hic *quaestio magna de articulis fidei,* circa quam propter compendium quaeremus quinque problemata...".

Es importante agregar que Alberto Magno se extiende también, y largamente, en otros artículos (por ej., d. 23, aa. 12, 14, 15), pero sin insistir en la pluralidad de sentencias o en el interés que las cuestiones podían suscitar en ese período. Se trata más bien de textos donde la personalidad del autor tiende a manifestarse más directamente.

[9] Cf. "*Die Entwicklung*...", l. c., el capítulo 3 especialmente.

[10] Ib., p. 136: "Die enge Verbindung von Glaubenstheorie und Rechtfertigungslehre ist... die geschichtliche Wurzel dafür... dass innerhalb des Glaubenspsychologie *das habituelle Moment von nun an bis in die Nähe des hl. Thomas weit überwiegt*"; p. 137: "Das *Vorwiegen der habituellen Betrachtungsweise* in der Glaubenspsychologie brachte Hemmungen für ihre Weiterentwicklung mit sich, die wir *erst bei Thomas von Aquin* überwunden sehen werden"; y más explícitamente todavía p. 163: "Die Psychologie des Glaubensaktes —wir verstehen darunter die analytische Untersuchung des Verhältnisses von Verstand und Wille

Dado en efecto que en la justificación hay unión de fe y caridad, se pone naturalmente la cuestión de determinar la naturaleza de sus relaciones, en otros términos, si la caridad otorga a la fe su calidad virtuosa o si ésta lo es por esencia, independiente de dicha información [11]. Aquí la problemática tomaba consistencia y se desarrollaba merced a una triple influencia:

a) Los datos de la Escritura y la Tradición que parecían reclamar el carácter virtuoso de la fe en sí misma [12].

b) La doctrina agustiniana, sostenida por los maestros del siglo XII y de principios del XIII, según la cual la fe y toda otra virtud, recibían su formación virtuosa de parte del amor [13], y además, como se decía en la época, su carácter gratuito [14].

im Glaubensakt— wird *eine gesonderte systematische Darstellung erst durch Thomas erhalten. Vor ihm* stehen die Bemerkungen über den Glaubensakt zumeist in Zusammenhang von Fragen *der Verdienstlichkeit und Tugendhaftigkeit des Glaubens*". Sobre todo este tema, consultar igualmente a A. M. LANDGRAF, "*Dogmengeschichte der Frühscholastik*", 1952, I/1, estudios V y VI, esp. pp. 158-159.

[11] Cf. al respecto el artículo de MACCAFERRI, l. c., pp. 284-285, que se expresa en términos breves y felices, fundándose en las investigaciones de Englhardt.

[12] Cf. por ej. Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea*, III, tr. 15, c. 1, a. 1, fol. 280 ra: "...ergo *virtus non dicitur univoce* de caritate et de fide et de aliis virtutibus, *quod est contra auctoritates sanctorum*...", y por lo mismo debe ser rechazado. También Alberto Magno en III, d. 23, a. 2, luego de haber dado las razones que militan por el carácter esencialmente virtuoso de la fe, agrega en el sed contra 5 (in fine): "...Et quia *tota Scriptura hoc clamat*, ista sufficiant"; el sed c. 4 cita textos de la Escritura y de San Agustín.

[13] Como representantes destacados de esta posición, pueden ser citados, los predecesores de G. de Auxerre: Pedro de Capua, Godofredo de Poitiers y Esteban Langton. Cf. ENGLHARDT, "*Die Entwicklung*...", pp. 146-153, y los textos de los dos últimos teólogos citados, pp. 467-471 y 460-462.

[14] Cf. por ej. G. de Auxerre, *Summa Aurea*, Prooemium III libri, tr. 15: "...Sunt autem duae opiniones super hoc: quidam dicunt quod *naturalia fiunt gratuita adveniente caritate*, quidam dicunt, *quod non*. Primam opinionem primo prosequamur et primo inquiramus de fide informi, utrum manens in essentia sua *caritate* adveniente *informetur vel alio modo*, vel utrum *ante adventum caritatis sit virtus*...". La unión de ambos aspectos ha sido bien acentuada por CHENU en sus "*Notes de travail. Surnaturalisation des vertus. L'amour dans la foi*", Bulletin Thomiste, 1932, pp. 93*-97*, especialmente en la p. 97*, al principio de la segunda serie de notas. El autor nos informa igualmente que esta cuestión era llamada entonces: "de transitu naturae in gratiam" o "de transitu virtutum", p. 94*, y cita al respecto un interesante texto atribuido a Hugo de San Caro, verdadero catálogo de las opiniones de la época sobre el tema, p. 96* y nota 1 (el mismo texto, según otro manuscrito, en LANDGRAF, "*Dogmengeschichte*...", l. c., p. 174, n. 59). Para simplificar, al referirnos a este tema en el transcurso de nuestro artículo hablaremos de "el problema de la forma", siguiendo la terminología de ENGLHARDT, l. c., p. 164 y passim: "das Formproblem". También se encontrarán algunos elementos sobre el tema en O. LOTIN, "*Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge*", Psychologie et Morale, III/1, esp. pp. 115-125.

c) En tercer lugar, a esta alternativa aparentemente contradictoria se agregaba aun la doctrina aristotélica de la distinción entre ciencia y virtud, de las que sólo esta última concierne al bien mientras la primera se refiere a la verdad. En ese caso, ¿cómo explicar que la fe, ligada incontestablemente a la verdad, pueda contarse entre las virtudes?

Tal era pues la problemática cuando Guillermo de Auxerre emprendió la elaboración de su tratado de la fe.

Sin embargo, enfrentar estas cuestiones significaba para todo teólogo responder a temas solidarios que se planteaban automáticamente en dicho contexto. Esos problemas concernían ante todo, la determinación de la naturaleza de la fe divina, la verdadera fe, que debía para ello ser situada con relación a la gracia y a la caridad por una parte (problema de la fe formada), y, por otra, a la fe informe, a la de los demonios, y finalmente también a la fe natural, la "fides suasa" de la Suma Pseudo-Alejandrina [15]. En último término, y a manera quizás de consecuencia, nuestros teólogos eran llevados a precisar su punto de vista sobre cuestiones tan o más importantes todavía: las que encaran la posibilidad y condicionamiento de ese acto cognoscitivo singular que es la fe, puesto bajo la influencia de la gracia, y también, en una medida que cada maestro determinaba a su arbitrio, de los fundamentos racionales.

El estudio de la teología de la fe en San Alberto Magno deberá pues abrazar todas estas cuestiones que podremos, sin torcer su perspectiva, reducir a dos grandes núcleos de problemas: primeramente lo que concierne a la fe en cuanto virtud, para pasar luego a aquello que toca el influjo dinámico de la gracia y de la razón natural en la psicología de la fe.

Sin embargo, antes de entrar directamente en nuestro autor, se impone delinear, a grandes rasgos al menos, la evolución doctrinal que le precedió, preparando el terreno para que Alberto pudiera dar su aporte personal [16].

[15] Es allí, en efecto, que aparece por primera vez esta expresión, al decir de ENGLHARDT, l. c., p. 221.

[16] Nos referiremos explícitamente a Guillermo de Auxerre ((Summa Aurea: 1220-21/2); a Alejandro de Hales (Glossa in IV libros Sent.; 1223-27) y a Felipe el Canciller (Summa de bono, Cod. Vat. lat. 7669, según los extractos editados por Englhardt en "Die Entwicklung...". Esta obra fue escrita en 1232-35).

Sin embargo, no hemos olvidado totalmente autores como Guillermo de Auvergne, la Suma del Pseudo Alejandro de Hales (que depende mucho de la Glosa de Alejandro y de Felipe), cuya lectura es indispensable para entrar en la atmósfera de la época. Cf. igualmente el artículo de G. ENGLHARDT, "*Adam de Puteorumvilla, un maître proche d'Odon Rigaud. Sa psychologie de la foi*", Rech. Théol. Anc. et Médiévale, 1936, pp. 61-78. Nuestro artículo supone igualmente la lectura de los autores posteriores (Kilwardby, Buenaventura y Tomás) que no citaremos aquí por razones metodológicas.

I. El problema de la naturaleza virtuosa de la fe

Un modo práctico y fructuoso de trazar en apretado resumen la evolución de las doctrinas en torno a la calidad virtuosa del hábito de fe será el seguir las transformaciones sufridas por algunas fórmulas que, muy empleadas en la época, vehiculaban los distintos aspectos del problema: "assentire Primae Veritati propter se et super omnia", y el "credere Deo" de la triple distinción agustiniana [17].

Guillermo de Auxerre, que introdujo la primera de estas fórmulas para expresar todo lo que la fe divina representaba a sus ojos, muestra por lo mismo su verdadera concepción teológica. El asentimiento de fe *"in Primam Veritatem"*, y el *"propter se"* dotado de sentido final [18] muestran con evidencia el carácter esencialmente virtuoso que él ha querido otorgar a la fe, hasta diluir, en cierto modo, su aspecto intelectual. La fe nos permite, en efecto, estimar *(aestimatio)* correctamente el verdadero bien de la inteligencia, y tender hacia él, precisamente en cuanto valor intelectual supremo, objeto de la beatitud [19].

[17] Sobre el origen de la distinción, cf. Th. Camelot O. P., *"Credere Deo, credere Deum, credere in Deum — pour l'histoire d'une formule traditionnelle"*, Revue des Sciences Phil. et Théol., 1941/2, 149-155; Ch. Mohrmann, *"Credere in Deum — Sur l'interprétation théologique d'un fait de langue"*, Mélanges de Guellinck, 1951, 277-285; M. Lohrer O. S. B., *"Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones"*, 1955, 177/8.

[18] *Summa Aurea*, III, tr. 12, c. 2, p. 1, fol. 199 vb (ed. París. 1500): "Ad aliud dicimus, quod cum dicitur: fide credit quis primae veritati propter se, haec *dictio "propter" notat causam finalem*, ut dictum est in opponendo. Et verum est, quod *anima motu fidei movetur in primam veritatem*, ut in illa quiescat... Est... duplex motus animae in primam veritatem sive duplex dilectio primae veritatis: Una, qua *movetur ad cognoscendum ipsam*, ut delectemur in ea, ita quod haec dictio "ad" notat finem, quo quiescitur, non in quo quiescitur. Alia, qua movetur in ipsam i. *ad habendum ipsam*, ut motus sit primo in ipsam delectationem et sic est motus caritatis".

[19] Ib., tr. 3, c. 1, q. 2, fol. 132 r: "Solutio: dicimus quod fides est in intellectu speculativo, non tamen consistit pure in speculatione nec eius finis tantum est veritas, immo etiam bonum. Consistit enim *in speculatione Primae Veritatis et aestimatione boni*, quia dum intellectus per fidem speculatur Primam Veritatem, aestimat eam sibi summe delectabilem et sibi summum bonum et ideo movetur in illam, ut in ea delectetur et quiescat. Sicut ovis per aestimationem fugit lupum, ita *fides per aestimationem movetur in Primam Veritatem*... Sed in hac sententia sive scientia *ipsa speculatio virtus est, quonam per modum aestimationis movetur ad bonum*, ad bonum dico aeternum, non primo loco ad bonum in operatione sicut politicae virtutes...". Cf. ib., tr. 12, c. 1, q. 2, fol. 198 vb: "...Oportet.. quod bonum prius cadat in aestimationem quam in desiderium. Aliter enim desideraret casu homo bonum, nisi prius esset aestimatum indicatum, *quoniam vere est bonum*; quoniam casu movetur in finem, qui non praedeterminat finem. *Aestimatio vero sive iudicium sive praedeterminatio boni sive finis opus fide est. Unde patet quod bonum prius est de essentia fidei quam de substantia caritatis*".

A esta unión total de elementos intelectuales y afectivos de la fe-virtud, y virtud por sí misma, corresponde una separación violenta de todo lo que podría contribuir a su preparación, aun la fe informe, identificada bajo este aspecto con la "fides suasa".

Alejandro de Hales y el Canciller Felipe reaccionan diferentemente frente a esta teoría. El futuro doctor franciscano, redactor de la "Glossa", continúa concediendo que el "*assentire Primae Veritati*" se aplica al aspecto virtuoso de la fe, que él concibe sin embargo de manera más intelectual que su predecesor, eliminando o ignorando la "aestimatio" de la que no hay trazas en su obra [20]. Por otra parte, al explotar el "*credere Deo*" de la fórmula agustiniana, cosa que no había hecho Guillermo [21], él lo atribuye a la fe informe, claramente concebida ya como sobrenatural y substancialmente idéntica a la fe formada [22]. Por lo tanto, si por un lado se han separado los aspectos

[20] Al menos por lo que se refiere a la "Glossa". Al escribir estas líneas no hemos podido disponer todavía de las "Quaestiones disputatae antequam esset frater" (ed. Quaracchi, 3 vol., 1960). En cuanto al carácter más intelectual de la fe en Alejandro, un texto nos parece muy significativo: "..Unde secundum egressum a malo culpae per respectum poenae est timor. Sed hoc potest esse *tendendo in Summam Veritatem per modum Summae Veritatis*, et sic timor est initium fidei; vel tendendo... *per modum Summae Bonitatis* et sic est... *initium Sapientiae*, vel *tendendo in Summam Bonitatem* per modum Summae Bonitatis...": III, d. 34, n. 16 (AE = manuscritos de Asís y Erford, p. 414, y agregar III, d. 23, n. 24-IV [L = Mans. Lambeth]): "ergo informis (fides) erit *in cognitiva tantum*, nam per hanc creditur hoc, sed non in hoc, et ita non voluntate consentit in primam veritatem super omnia...". Y añadamos sobre todo que este carácter intelectual nos parece responder enteramente a la idea alejandrina de la unidad substancial de la fe: cf. nota 3.

[21] Es de notar que nuestro autor emplea, aunque no con exclusividad, la fórmula originalmente agustiniana que refiere la fe a Cristo y no a Dios: "Credere est *Christo* tamquam efficienti, et *Christum* tamquam obiectum, et *in Christum* tamquam finem..." (III, d. 23, n. 7 [AE], p. 264), lo que parece probar, contrariamente a lo que sostiene CAMELOT (l. c., p. 153), que el sentido primitivo de la fórmula no era totalmente desconocido de los teólogos medievales.

[22] Cf. ib., n. 8 (A), p. 265: "Dicendum quod *id quod est fides informis fit virtus adveniente caritate*, sed non manet informis. Et sic patet qualiter *unus et idem habitus secundum substantiam* est fides informis et formata, sed non secundum rationem...", ver también, ib., n. 24-II/III (L), sobre la misma doctrina. En qué consiste esa unidad substancial lo muestra el texto referente a Cristo citado en la nota 21 (en algunos textos Alejandro aplica la fórmula a Dios en lugar de Cristo: II, d. 7, n. 3 [A], p. 58), al que hay que agregar el siguiente que muestra el carácter sobrenatural de la causa eficiente de la fe: "Tertia ratio (por qué lo falso no tiene cabida en la fe) sumitur ex parte efficientis fidem, hoc modo: fides est *illuminatio procedens a Summa Veritate* supra intelligentiam; sed Summa Veritas non illuminat aliquem nisi ad verum; quare fides tantum verorum est" (III, d. 25, n. 6 [A], pp. 299-300). Nos contentamos aquí con dar algunas indicaciones, pues el examen detallado de estas aserciones se encuentra en nuestro artículo: "*La «Glossa» de Alejandro de Hales en la historia de la teología de la fe*", Estudios Teológicos y Filosóficos, 1961, pp. 169-187.

intelectuales *(credere)* y virtuosos *(assensus)* de la fe, por otro la fe informe y formada han sido ligadas como dos etapas de una misma realidad.

Con *Felipe el Canciller* se da un nuevo paso. El identifica el "*credere Deo*" con el "*assentire Primae Veritati propter se*", que pierde así su sentido final aplicable únicamente al aspecto virtuoso de la fe [23]. Este continuará perteneciendo a la fe por sí misma y no en virtud de la información de la caridad (aunque de hecho sean inseparables), pero el Canciller separa aun más los dos tipos de fe —informe y formada—, admitiendo solamente su coordinación y no, como lo había hecho Alejandro de Hales, la identidad substancial de los hábitos [24].

Dentro de semejante corriente de ideas, la aparición de *San*

[23] *Summa de bono,* fol. 89 rb (Englhardt, p. 377, n. 60): "Sequitur autem, utrum certitudo spei informis sit aequalis ei, quae est fidei formatae. Quod videtur. *Certitudo enim fidei informis non est minor quam certitudo fidei formatae, quia eadem cognoscuntur et per idem utrobique.* Pari ratione erit in spe. Contra: certitudo spei formatae habet praegustationem, quam non habet informis. Ergo maior est eius certitudo. Ad quod respondeo, quod *eadem est certitudo fidei formatae et informis* nisi inquantum accrescit fidei formatae ex parte affectionis. Sed *inquantum cognitio est, eadem est*...".

El "per idem utrobique" al cual alude la primera parte del texto no es sino el "credere Deo", como lo muestra el texto siguiente (ib., fol. 80 va-b, p. 382, n. 5): "...Ex parte rei creditae est ita divisio quod aliud est credere Deo, aliud credere Deum, sive Deum esse, et aliud credere in Deum; nam hoc multiplicatur secundum habitudines causales. Cum enim dicitur *credere Deo est comparatio causae moventis* (o "causae *efficientis*", según el manuscrito de Münster citado por Englhardt para apoyar su exégesis). Cum autem dicitur credere Deum, quasi materiae et termini; creditum enim est quasi materia aut terminus creditionis. Cum enim dicitur credere in Deum, comparatio est causae finalis...". Leer también ib., n. 81 ra: "...hic est actus communis et fidei informis et fidei formatae, v.gr. cogitare primae veritati cum assensione propter se...".

[24] Ib., fol. 28 vb - 83 ra, p. 332, n. 13: "...(in fide) Illuminatur intellectus a Deo ad credendum articulos. Post illuminatur ad credendum in Deum delectando in ipso et sunt unum in origine et unum ex parte receptibilis et cum unum habeant verum pro materia, alterum pro affectu, non differunt nisi secundum perfectius et minus perfectum. Et si tollitur lumen, quod est ad maius, non tollitur lumen quod est ad minus. Sed neque quod minus est lumen tollit potentiam recipiendi maius... Unus enim actus est, sed ad aliam et aliam causam relatus, scil. materialem et finalem... Et sicut a secundo est iste actus credere in Deum, ita a primo est idem actus, a primo dico ut nunc est. Similiter a secundo est credere in Deum et credere Deum, ita quod totum toti attribuitur, sicut dicitur de materia et forma, cum eliciunt actum coniunctum; eundem quem elicit forma, elicit materia et e converso, principaliter tamen debetur formae. Et patet, quod habitus credenti hoc non ponit habitum credendi in hoc ex se, sed e converso, nisi cum est in coniunctione, ut dictum est. *Manent igitur insimul et tollitur imperfectio et est sic dicere duos, sic unum.* Et recedere potest ultimum manente primo, sed primum non potest recedere manente secundo et hoc est propter eorum".

Alberto significa un cambio en cierto sentido radical, y también, por encima de sus más inmediatos predecesores, una vuelta hacia Guillermo de Auxerre. Es lo que debemos examinar en detalle, mostrando la complejidad de la doctrina del Doctor de Colonia.

Como hemos insinuado anteriormente, Alberto comienza su tratado con dos cuestiones preliminares: a. 1: *"In quo genere sit fides"*, y a. 2: *"Utrum sit virtus"*. Y todo su esfuerzo consistirá en establecer con la mayor claridad posible la *esencia* de la fe infusa, de la verdadera fe que es *virtud por sí misma*.

En sus textos aparece netamente, no sólo que la fe *"ex auditu"* pertenece al orden racional y es por lo mismo incapaz de ser identificada con la *fe informe*, sobrenatural e infusa —posición que ya encontramos substancialmente en Felipe—, sino ante todo que este último tipo de fe es *esencialmente diferente de la de los demonios* [25], pues es infusa y verifica la esencia misma de la fe teologal [26], mientras que la fe de los demonios procede por vías racionales [27].

A causa de esto, nosotros creemos que es necesario unir muy estrechamente, en el examen de la doctrina albertina, el estudio de la verdadèra fe, es decir de la fe en sí misma, esencialmente virtuosa, aún independientemente de la caridad, y el de la fe informe declarada igualmente virtud por nuestro autor (en un sentido que deberemos determinar), cosa que ninguno de sus predecesores examinados líneas atrás había osado afirmar. De esa aserción central, se sigue que la caridad y la gracia, cuya función es acentuada con fuerza, no pueden sino informar accidentalmente a la fe [28].

San Alberto insiste de manera decisiva en la *naturaleza virtuosa* de la fe. Primero dirá que ella no pertenece al género de la ciencia, puesto que no obra por vías racionales, sino por el *influjo de la voluntad*, lo que a sus ojos basta para distinguirla inequívocamente de la fe "suasa" (= ex auditu) [29]. A partir de lo cual, la fe será luego *reconocida expresamente como virtud*, obrando como tal "per modum naturae". Más precisamente todavía la fe será incluida *entre las virtudes teologales:*

> "Fides est virtus theologica. Sunt enim *virtutes theologicae immediate ordinantes ad Deum*, sicut cardinales ordinant in medium passionum et operationum laudabilium: et ideo aliter et aliter istae habent suas rectitudines: quia cardinales dicuntur rectae ex actu, vel ex appropinquatione ad medium...: *rectitudo theologicarum consistit in recto ordine ad finem, secundum quod est ratio beatitudinis in vero* et bono et indeficienti, alto et arduo:

[25] III, d. 23, a. 6.
[26] Ib., aa. 2 y 10.
[27] Ib., a. 6.
[28] Ib., aa. 10 y 11.
[29] Ib., a. 1, c. et ad 4.

et obliquatio illi opposita, est defluxus a fine ad bonum commutabile. Sic igitur dicimus, quod *fides est una virtutum theologicarum*" [30].

Esta perspectiva es importante, y el P. Maccaferri, a nuestro parecer, tiene razón de ver en ella un rasgo original de Alberto [31].

No se trata en verdad de afirmar que sus predecesores habían ignorado la cualidad teologal de la fe, sino únicamente de sostener que Alberto, concediendo como sus predecesores que la fe es virtud en y por sí misma —es decir—, que posee su fin propio y su reacción afectiva correspondiente [32]—, rehusa sin embargo, siempre en el interior de la problemática aristotélica de la virtud [33], limitarse a las elucubraciones sobre la naturaleza propia del bien y de la verdad para ponerlos de acuerdo. El rechazará incluso tales intentos —por lo demás, ruda e injustamente [34]— para concluir masivamente que la fe tiene su propio fin, el cual nada posee en común con el fin que encaran los filósofos: "verum de quo ipse dicit, est *aequivocum* ad finem fidei". Se trata en efecto de una verdad, y San Alberto insiste una y otra vez en el carácter intelectual de la fe [35], pero es una verdad singular que no es objeto de especulación, sino más bien una realidad, la realidad suprema hacia la cual se tiende como hacia la beatitud de la inteligencia. ¿Qué sentido tiene pues, en tal perspectiva, detenerse a buscar un acuerdo con el filósofo, cuando éste ha ignorado todo de este orden de cosas? Eso parece preguntarse nuestro autor en un texto notable que transcribimos a continuación:

"Est *verum finis speculationis*, quod est principiorum scientiae rei: et hoc est quasi motum a re ad intellectum, et consistit in *universali ratione* rei: et est *verum beatificans intellectum*, et hoc est verum *extra intellectum, in quod ipse tendit:* et non est ratio rei, sed potius *res summa et una lux felicitatis aeternae: et illa lux est finis intelligentiae affectae circa ipsum verum*. Unde bene concedo, quod nulla est solutio dicentium, quod fides est in verum per modum boni: hoc enim est impossibile cum innitatur primae veritati propter se: si enim tenderet in eam in ratione boni, iam non inniteretur et propter se, sed propter bonum, quod falsum est. Et ideo dictum Philosophi non impedit nos, quia verum de quo ipse dicit, est aequivocum ad finem fidei" [36].

[30] III, d. 23, a. 2.

[31] Cf., l. c., p. 293.

[32] Recordar el "bonum ut verum" de G. de Auxerre; el "amor Summae-Veritatis" de Alejandro de Hales, y el "verum secundum rationem boni" de Felipe el Canciller.

[33] Ib., a. 2, ob. 3. Es de notar que, al menos en la edición Borgnet que hemos consultado, hay un error de orden entre las objeciones 2 y 3, esta última precediendo la anterior. Consultar las respuestas para verificar.

[34] Ib., ad 3 y ad 4 (con la ob. 4).

[35] Confirmaremos esto más adelante. Entre tanto, cf. ib., a. 8, ad ultimam quaestionem.

[36] Ib., ad 3. Cf. igualmente III, d. 35, a. 10, ad 3: "...*fides etiam veritatis est: et tamen quia tendit in ipsum, virtus est fides: et ita* intellectus donum

A esta innovación de parte del objeto, que no deja sin embargo de recordarnos algo a Alejandro de Hales por su acento intelectual [37], el Doctor de Colonia debe hacer corresponder una actitud subjetiva proporcionada, y por eso establece como sujeto psicológico de la fe al *intelecto afectivo* [38].

Debemos sin embargo ceñir mucho más su exposición para comprender toda la complejidad psicológica, tanto subjetiva como objetiva, que San Alberto introduce en su teología de la fe.

1. *El objeto de la fe*

El *artículo 7* de la dist. 23 pretende encarar explícitamente el problema: "*In veritate diffinitur hic credere in comparatione ad obiectum*", explicándose de la manera siguiente en un texto que deberemos examinar con profunda atención:

> "...et diffinitur hic *secundum omnem modum quo se potest habere ad obiectum, et secundum maximum et optimum posse.* Fides enim *innititur primae veritati:* haec enim accipitur in signo vel in seipsa. Et voco signum, signum expressum, infallibile, sicut est verbum quod scitur esse Dei verbum. Si *in signo* innititur: *tunc est credere Deo,* hoc est credere veracem qui dicit, sive loquatur in scriptura, sive in revelatione, sive per creaturas, dummodo infallibiliter sciatur esse verbum Dei. Si autem innititur *ei in seipsa, aut* sic quod tendat in ipsam, sicut est *credere in Deum: aut* ut assentiat sine tensione, et tunc est *credere Deum.* Unde *optimus status credendi colligit omnia ista: quia per verba venit ad Deum, et per Deum in Deum*".

La exégesis de este texto está lejos de ser fácil, razón por la que procederemos gradualmente a partir de los elementos más claros, para llegar en fin a los puntos oscuros.

La observación fundamental que se impone ante todo es que Alberto habla aquí de lo que se podría llamar el estado ideal de la fe: "*optimus status fidei*". Eso nos ayuda a precisar su pensamiento. Alberto pretende entonces considerar la fe en su perfección total, según todas las relaciones que ella puede tener con su objeto, relaciones que serán calificadas de *propiedades accidentales* en cuanto se refieren al objeto mismo, o bien de diferencia de potencialidad en la

tendit et accipit ut donum sibi in ratione veri tantum: et ideo donum intellectus habet rationem virtutis, secundum quod virtus generaliter accipitur: quia *veritas quae est finis intelligentiae,* secundum Philosophos est veritas abstracta a re: *hic autem veritas in re accepta est finis, cui coniungi quaerit realiter donum intellectus*".

Sobre la Verdad Primera "Lux": II, a. 25, a. 4; sobre el "verum pietatis": I, d. 1, a. 4; II, d. 43, a. 4, ad q. 1, ad 1; III, d. 23, a. 17; en fin, sobre el "verum beatificans": I, d. 1, a. 4, ad 1, 2, 3 y 4.

[37] Cf., supra, p. 7.

[38] Cf., III, d. 23, a. 2, ad 4, y, en el mismo tratado de la fe: ib., a. 1, ad 1; a. 18, ad 2 y 3; a. 6, ad q. 2, ob. 2. Además, I, d. 1, a. 4; d. 3, a. 3; III, d. 26, a. 3, ad q. 1, ad 1.

actitud subjetiva según el grado de "*tensión*" afectiva que alcance [39]. Pero en ningún caso tocan la especie objetiva de la fe, cosa que destruiría su unidad.

¿Cuál es sin embargo su pensamiento profundo a través de tales aserciones? Pues parece claro que, en medio de los aspectos accidentales, debe poder discernirse lo que corresponde esencialmente a la fe y que Alberto caracteriza de la siguiente manera en la respuesta ad 1 del mismo artículo: "*unum objectum quod est prima veritas, et unam rationem quae est eadem veritas, et innititur primae veritati propter seipsam...*". Procedamos pues por partes.

a) Detengámonos primero en el "*credere in Deum*". Se trata naturalmente de la fe formada, acerca de la cual habíamos ya sugerido el rol accidental con relación a la esencia de la fe: la caridad da únicamente la perfección de la virtud (bene esse virtutis), no el ser (esse) virtud [40].

Antes de dejar esta primera consideración y a fin de evitar todo equívoco posible, observemos que si San Alberto parece denegar aquí a la fe en su esencia toda tensión afectiva (por oposición a la fe formada) y por lo tanto también a la fe informe, él lo hace en función de dicha oposición, para acentuarla lo más posible, y sobre todo para responder a lo que él llama y considera la exégesis "*de intentione Magistri in Littera*" [41]. Pero uno se equivocaría viendo

[39] Ib., ad 1: "virtus una est fides, et habet unum objectum quod est prima veritas, et unam rationem quae est eadem veritas, et innititur primae veritati propter seipsam: et haec diversificatio non est nisi *differentia obiecti penes proprietates accidentales,* ut est veritas in signo vel in esse (¡sic!, ¿habrá que leer «in se»?). Et alia differentia horum duorum, est *penes posse fidei in tendendo,* ut patet..."; cf. también ib., ad q. 1 (Item quaeritur...), ad 1: "Non est differentia obiecti penes speciem, quia sic diversificaret virtutem fidei in diversas species: sed differentia est penes proprietatem obiecti, et posse virtutis maius vel minus".

[40] Esta doctrina está expuesta en III, d. 23, aa. 10 y 11. Para completarla, leer: sobre la caridad "forma generalis": III, d. 27, a. 2, ad 3, y d. 33, a. 1, ad 1; sobre el objeto de la caridad, fin último "sub ratione finis" o la Bondad Suprema: ib., d. 27, a. 2, ad 3, y a. 5, ad 6; sobre su carácter de amor "simpliciter" o "non generalis": ib., d. 32, a. 2, y I, d. 1, a. 12, ad q. 1, ad 1; sobre la causalidad de la caridad que da el "esse meritorium": III, d. 27, a. 3, c y ad 11; d. 36, a. 2; II, d. 38, a. 2.

[41] III, d. 23, a. 7, ad 5: "licet amans incorporatus sit, tamen prius natura, non tempore, oportet ipsum tendere ex amore ad Deum, qui incorporat eum sibi, et adhaerere illi. *Aliter posset dici* si vellemus, quod haec conveniunt *actui fidei in se: et tunc amare fidei non dicit actum caritatis coniunctum cum actu suo, sed dicit affectionem finis quae propria est unicuique virtuti tendenti in suum finem:* et illo affectu ire extra se in finem, dicit profectum eiusdem: adhaerere autem dicit coniunctionem consensus, et incorporari dicit unionem cum ipso. Sed *prima expositio est de intentione Magistri in Littera*".

Hay que saber que ciertas fórmulas, en la línea de pensamiento de la

en ello su pensamiento propio y profundo. En efecto, Alberto deja ver lo contrario en este mismo artículo, y además hay en su obra un torrente de textos que lo afirma. La fe informe, por el hecho de verificar la esencia de la fe infusa, es también el fruto de una cierta tensión afectiva hacia la Verdad Primera [42].

b) Pasemos ahora al *"credere Deo"*. Según la lógica del texto, él también debe ser declarado accidental a la fe, lo que, a primera vista al menos, se presta a confusión. En efecto, según la descripción dada por Alberto, este acto no significa otra cosa que creer en la veracidad de aquel que se manifiesta de una manera infalible, a través de ciertos signos decisivos. ¿Cómo pues considerar dicho acto accidental con relación a la fe? A resolver este interrogante deben por lo mismo ordenarse nuestros esfuerzos, y si la respuesta es afirmativa, se seguirá que, en el texto que estamos examinando y dentro del cuadro de la exégesis a la "Littera" del Maestro de Sentencias, el único aspecto verdaderamente esencial a la fe se encuentra representado por el *"credere Deum"*. A su respecto señalemos ahora que está caracterizado como un *"assensus sine tensione"*, rasgo que debe ser entendido en el sentido ya indicado.

Sin embargo, para resolver el problema en toda su hondura, deberemos dejar el marco del presente artículo 7 e introducirnos en

"Littera", aparecen a veces en los textos de San Alberto: ib., ad 1 y ad q. 1, ad 2 (tendendo vel non tendendo); d. 24, a. 8, ad 2: "hoc (Deus est et remunerator est) est de fide, secundum quod est credere Deum et Deo: illa enim fides quae credit in Deum, *accedit primo per tensionem* in Deum, et licet haec quandoque tempore sint simul, tamen natura sunt prius et posterius"; d. 27, a. 3, ad q. 1, ob. 1 (que no niega); d. 34, a. 9, ad 2 (non tendit sicut formata); IV, d. 17, a. 16, ad q. 1, ad 3 (tendere per meritum).

[42] Cf. el primer texto de la nota anterior, y agregar: d. 24, a. 4, ad diff. 2, ad 2 (la fe informe "quantum est de se tendit"); d. 26, a. 5, ad 1 (habet aliquid affectionis) y ad 2 (quodammodo tendit ab amore); ib., a. 9, ad q. 1 (por oposición a la fe de los demonios: "...nec habent (damnati) fidem qui tendat in veritatem, vel quae virtus sit, sed talem, qualis est doemonum..."); I, d. 3, a. 3: "...fides est in intellectu affectivo, etiam informis, licet quidam contradicant... Licet enim fides informis sit, tamen ipsa est magis voluntaria quam rationalis, et est allicitiva timoris servilis".

En otros textos, nuestro teólogo matiza mejor su pensamiento, diciendo que la fe informe tiende únicamente de *un modo potencial*, es decir, que ella posee la capacidad de tender "ex se", pero que dicha capacidad no es actuada sino por la información de la caridad: III, d. 23, a. 9, ad sed contra 6 (comparar con ib., ad sed c. 4, y con a. 5, ad 1 y 3; y tener además presente: De divinis nominibus, c. 7, ad 7, fol. 191 vb (Par. Maz. 873): "fides *quantum est de se* semper est firma, sed quod infirmetur et deficiat habet *ex debilitate subiecti in quo est*").

Consideraciones de índole general sobre la "tensio" propia de cada virtud se encuentran en: III, d. 26, a. 1, c y ad 1; d. 27, a. 3; d. 37, a. 3, ad 6. Sobre la "rectitudo" de las virtudes en relación a la "extensio in finem", cf. II, d. 27, art. único, ad 3; III, d. 26, a. 2, ad 8, y d. 27, a. 1, ad 4.

consideraciones nuevas concernientes al acto, y, en general, al aspecto subjetivo de la fe teologal.

2. *La actitud subjetiva en la fe*

Es precisamente en el *artículo 8*, continuación del que acabamos de analizar, que nuestro autor, al comentar la definición agustiniana: "*credere est cum assensione cogitare*", expone su teoría sobre el acto de fe, o, como él mismo dice: "hic diffinitur actus *secundum substantiam actus*, cum ante determinatus sit per comparationem ad obiectum...". Esta relación entre ambos artículos, destacada por Alberto, no puede sino arrojar gran luz sobre el tema que nos ocupa. Leamos:

> "Fides habet actum qui competit ei *secundum se* et habet actum qui competit ei *secundum quod est ex auditu*, secundum quod dicit Apostolus ad Romanos, 10, 17: «Fides ex auditu: auditus autem per verbum Christi». *In se secundum quod est lumen informans intellectum*, non competit ei nisi *assentire* invisibili ostenso. *Secundum autem quod est ex auditu, tunc assentit cum cogitatione* de hoc quod audivit de ratione non probante quidem, sed manuducente: *ita tamen quod auditus generaliter accipiatur: sicut supra diximus de signo, quando exponebatur credere Deo*, scilicet quod includit in se auditum exteriorem per verbum et visum miraculi et operum Dei, et auditum interiorem: auditus enim causat cognitionem. Et *hoc modo diffinitur credere in duobus, ut cogitatum habeat ab auditu, et assensum ex seipso: quia bene concedo quod non assentit propter cogitatum*".

La relación con el artículo precedente aparece, según creemos, bien claramente. Al lado del acto substancial —el asentimiento—, que pertenece a la fe en sí misma, hay lugar para otro acto que le pertenece solamente según su origen: "ex auditu".

Acerca de esta segunda actividad, Alberto explica que: a) ella *acompaña* al asentimiento (*cum* cogitatione), pero que, b) le *precede* en cuanto al origen (de hoc *quod audivit* de ratione non probante fidem, sed manuducente...). Esa dualidad, o más bien, esa progresión de la "cogitatio" en el movimiento que conduce a la fe, nos parece ser corroborada por toda la enseñanza de Alberto sobre el tema en esa época, pero ella no ha de ocuparnos por el momento [43]. Lo que actualmente debe centrar nuestro interés es el hecho de que, aun en el caso de simultaneidad entre "cogitatio" y asentimiento, se trata sólo de simultaneidad temporal, sin que ello implique una pertenencia del movimiento discursivo a la esencia de la fe. Y si alguno no estuviera satisfecho del texto de la solución que acabamos de transcribir, le bastaría tomar en consideración las respuestas que la acompañan. El "ad 1" emplea sin ambages el término decisivo:

> "credere est *essentialiter* in assensu: tamen *per accidens* inquantum nutritur et fovetur et manuducitur, habet se ad cogitativam virtutem inquirentem

[43] Cf., *infra*, p. 35, n. 8. Consultar entre tanto: II, d. 23, a. 2, ad 1 y 4.

de credito: non quia dubitat, sed quia eius cui consentit a Deo petit rationem: non quia certificetur, sed in qua iucundetur et admiretur".

La diferencia es bien neta, y aun es tal que se asigna a la actividad discursiva un sujeto psicológico particular, la *"vis cogitativa"*, opuesta en consecuencia al "intellectus affectivus", sujeto propio de la fe, del que hablamos líneas atrás.

El estudio del art. 8 ha corroborado entonces la impresión que el art. 7 había suscitado en nosotros. *El "credere Deo" no es otra cosa que el "cogitare"*, anterior o simultáneo al asentimiento de fe, siéndole al mismo tiempo *accidental*, es decir, extrínseco a su esencia [44]. En otras palabras, el asentimiento no es el resultado de la "cogitatio", ni por lo tanto de su conclusión que no es otra que la veracidad de Dios revelante: "credere veracem esse qui dicit" (a. 7). El asentimiento posee en sí mismo su razón de ser, y, por así decirlo, se cierra en sí encontrando en su esencia su propia suficiencia. Ese acto, designado hasta ahora, según los distintos contextos, como "credere Deum" o "assentire invisibili ostenso", es el acto substancial de la fe teologal, y él concierne a la Verdad Primera *"ut verum est proprie loquendo"* [45].

De esta manera, somos invitados a un estudio más detenido del asentimiento, y para ello seguiremos la pista que el mismo San Alberto nos ofrece. En el importante art. 8 que acabamos de citar, el acto substancial de la fe —el "assensus"— es considerado *"in se, secundum quod est lumen informans intellectum"*. Es por lo mismo muy normal ver en ello una invitación a buscar los textos donde él encara seria y profundamente las relaciones entre esa luz informante y el asentimiento.

[44] Esta conclusión nos parece sostenible con gran probabilidad, no obstante ciertos textos difíciles de interpretar en nuestra perspectiva: d. 23, a. 9, ob. 6 y ad 6, y quizás también d. 24, a. 8, ad 2 (citado p. 13, n. 1). Por otra parte, Alberto agrega, inmediatamente después de este último texto, las líneas siguientes, en total coherencia con nuestra opinión: ib., a. 8, ad 4: "Quod obiicitur de credere Deum, dicendum quod articuli ponuntur secundum quod referuntur ad credere Deum et in Deum: sed *non ad credere Deo, quia hoc pertinet ad intellectum Scripturae, ut auditus*". Es perfectamente claro que cada texto debe ser examinado en sí mismo y con relación al contexto. A pesar de algunas disonancias, nosotros pensamos que el conjunto pide la interpretación que hemos propuesto.

A título solamente de indicación, nos permitimos remitir al lector a dos textos de la Suma Pseudo-alejandrina, que deberían ser cuidadosamente comparados con los de Alberto acerca de este tema: en el tomo IV, hb. III, p. 3, Inq. I, tr. 2, q. 2, tit. 1, m. 5, c. 1, n. 653 (i-II), e Inq. II, t. 1, m. 2, n. 674, ad 3. Lamentamos no poder entrar ahora en esos detalles que nos llevarían demasiado lejos.

[45] Ib., a. 8, ad ulterius quaeritur: "...Ad id quod dicitur de assensu, dicendum quod assensus est veri ut verum est proprie loquendo; et ideo aliae virtutes proprie non habent assensum, sed quietem in fine: quia verum ut veritatem primam non considerant".

El lugar primordial a ese efecto es el *artículo 10*, realmente capital para todo lo que se refiere a este problema. Y lo veremos al instante:

"Meo iudicio, *fides formatur propria forma,* sicut et alia virtus: et si quaeris, quae sit illa forma? Dico quod est *lumen informans intellectum affectivum secundum tensionem in finem, et illud formale est respectu habitus assentientis Deo.* Sic enim est in habitu, ut est in actu. *In actu* autem est actus fidei *assentire primae veritati propter se et super omnia:* cui tamen quando additur *tendere in id cui assentit,* non additur materiale aliquod, sed *super id quod est actus, ponitur perfectio ex consecutione finis* ad quem est actus: et illa est *perfectio formae secundum quod finis est forma, et haec praecipue forma est in moribus et virtutibus:* ergo *sic etiam erit in habitu, quod lumini additum est lumen coniungens intellectum credentis veritati quam credit*".

Para la exacta inteligencia de este texto, es necesario subrayar primero que nuestro maestro quiere hablar aquí de la forma propia de la fe en cuanto virtud, es decir de lo que le pertenece esencialmente, pues ella es virtud por su esencia misma, "in genere virtutis ex se", como lo vimos desde el comienzo de nuestra exposición sobre Alberto Magno [46]. Es precisamente a causa de esta forma propia que la fe se distingue del estado en que la información de la gracia santificante y la caridad la situarán. De esa nueva etapa, San Alberto se ocupa en los artículos inmediatamente precedente y siguiente (aa. 9 y 11).

Esto supuesto, conviene detenerse en la complejidad de la doctrina aquí contenida. Se trata, en efecto, de esclarecer, en la esencia misma de la fe, una doble actividad y un doble hábito, o si se prefiere, una doble iluminación:

a) el *asentimiento* a la Verdad Primera, acto que supone un hábito o luz intelectual (= que se refiere a la inteligencia), y

b) la *tensión* que se añade: ella se dirige hacia la misma Verdad en cuanto fin, y supone una nueva luz interior, o, mejor dicho, un suplemento de luz por medio de la cual el intelecto se une, a través de la afectividad, a la verdad creída.

Se trata pues de dos actos que no se deben separar, sino que, siendo ambos esenciales, se completan mutuamente como materia y forma, correspondiendo la formalidad, en este dominio moral, a la afectividad, y ello por pleno derecho.

Lo cual equivale a decir que es necesario ante todo evitar confundir las diversas perspectivas de Alberto, identificando la presente distinción con la enunciada más arriba: "credere Deo...". Nada sería en efecto más falso [47]. Mientras que allá se trata de un "acci-

[46] Cf., pp. 9 y 10.

[47] En este error cae, a nuestro parecer, el P. Maccaferri, cuando declara que el "credere in Deum" es para Alberto esencial a la fe: "*Le dynamisme...*", l. c., pp. 299-300. Él no distingue suficientemente entre lo que concierne la

dens fidei", es aquí cuestión de la esencia misma de la fe en toda su complejidad. Y esto dicho sea de paso, nos parece revelar en nuestro teólogo una mentalidad lúcida que no se ataba a las palabras ni a las fórmulas, sino que, por encima de ellas, pretendía captar las realidades, sin querer reducirlas de manera inadecuada y deformante a categorías preestablecidas. Todo lo cual —también es necesario agregarlo— no hace sino aumentar la dificultad de una exégesis satisfactoria de los textos.

En virtud de lo explicado, nos es posible afirmar que cuando San Alberto enuncia el *"credere Deum"* del art. 7, en verdad tiene ante los ojos todo lo que el art. 10 acaba de revelarnos. Y si él habla aquí de "assensus" y "tensio", mientras que allá no era cuestión sino del "assensus", ello se debe a la extrema movilidad de su lenguaje, que varía según las conveniencias, sin detenerse a prevenir al lector, como sería de desear, para precaver los equívocos. Podríamos dar ejemplos con suma facilidad [48]; vayamos directamente al del *artículo 4*, que, al ofrecernos uno, nos permitirá corroborar lo que acabamos de leer en el art. 10. He aquí el texto:

> "...*Actus* autem *in fide non ita propre dicitur nomine habitus* sicut in aliis virtutibus: et hoc est ideo quia *perfectio fidei est a duobus*, scilicet intellectu *dante* actum et affectu ut *informante: sed credere non nominat nisi alterum illorum, scilicet quod est ab intellectu:* et ideo non potest recipere *nomen totius habitus*, sicut in aliis virtutibus est, quae consistunt tantum in potentia una quoad suum *materiale* et suum *formale*".

Es perfectamente claro que se trata aquí, por una parte, de dos actos que se relacionan como materia y forma (lo que muestra con toda evidencia que la "perfectio fidei" de la que se habla es de la esencia misma de la fe), pero que, por otra parte, estamos frente a un solo hábito (totus habitus), que comprende tanto la parte afectiva como la intelectual, lo cual responde a la idea de intelecto afectivo, potencia doble o, más bien dicho, unión de potencias hacia un mismo fin. Por lo demás, se debe notar que en el texto no aparece la palabra "assensus": Alberto se contenta con aplicar al acto intelectual el término "credere" [49].

exégesis de la fórmula del texto de P. Lombardo y lo que pertenece al pensamiento profundo del maestro de S. Tomás. Son dos planos diversos, cuya diferencia debe ser percibida y salvaguardada. Lo mismo vale con relación al "Credere Deo": p. 298. La objeción es igualmente valedera para con A. Lang, *"Die Bedeutung..."*, l. c., p. 345.

[48] Cf. III, d. 23, a. 1 y a. 2, ad 1 (consensus per affectum); en ib., aa. 3 y 18 (largamente expuestos en la 2ª parte), el asentimiento es más bien intelectual; en d. 24, a. 1, al contrario, el asentimiento vuelve a ser afectivo. Lo mismo ocurre en d. 31, a. 7, et passim.

[49] Al redactar estas líneas, Alberto parece haber olvidado lo que había escrito en el libro I, d. 1, a. 12, ad 3: "actus potentiarum duplices sunt: quidam enim sunt ipsarum secundum ipsas, i.e. secundum quod referuntur ad sua obiecta

En fin, un último texto nos permitirá resumir todo lo que hemos desarrollado. Nos referimos a aquel en que nuestro teólogo encara la fórmula típica del acto de fe [50]:

> "...nisi sit veritas indivisibilis in tali obiecto quod est Deus, non est articulus: quod patet *per diffinitionem eius quod est credere, quae communiter ponitur, quod credere est assentire Primae Veritati propter se et super omnia:* nulli autem veritati assentitur absolute propter se, nisi veritati divinae, ita scilicet quod *propter se dicat causam efficientem, et finalem et formalem. Efficientem:* quia ipsa efficiente, et non aliqua nostra ratione credimus ei: et *propter ipsam,* non propter aliquid aliud, quia nulla veritas est post eam potior ea. *Formalem* autem dicit: quia non propter aliud credimus, nec per aliud: sicut in metaphysicis principiis credimus veritati principiorum propter divinam lucem in eis, quae facit et vera effective: sed Prima Veritas non est facta ab alia. Effectivum autem tangit dicens: «arctans nos ad credendum»".

De este texto se desprende que el asentimiento formal de la virtud de fe implica diferentes relaciones a su objeto: relaciones de causalidad final, eficiente y formal. Nosotros creemos haber encontrado en nuestro análisis precedente las dos primeras causalidades, constatando en cuanto a la eficiencia que Alberto la identifica, según la terminología corriente en los maestros al menos desde Alejandro de Hales, con lo que nosotros llamaríamos la causa formal. Es en efecto toda la relación a la doble iluminación del intelecto afectivo que pasa a través de esta expresión causal, según lo deja ver el contexto del artículo citado. Pero, en ese caso ¿cuál es exactamente el rol de la causalidad formal? Tocamos así un punto de los más difícilmente discernibles [51].

absolute, et illi denominantur ab ipsis...: quidam... sunt in eis secundum quod una ordinatur ad aliam... et tales actus quinque sunt in ordine cognitivarum ad invicem tantum, sicut est scire, *credere,* opinari et huiusmodi...: quinque autem sunt in ordine motivarum ad cognitivas, sicut est eligere, frui et huiusmodi: et *illi non possunt ab una vi denominari: quia nec sunt unius absolute, sed secundum quod ipsa est ordinata ad alias*".

[50] III, d. 24, a. 4. Cf. también: III, d. 9, a. 1, ad 5: "...credere *de sua ratione*... respicit... potius *consensum Primae Veritatis*...".

[51] G. Englhardt, *"Die Entwicklung..."*, l. c., p. 365, n. 48, ya había destacado la importancia y la dificultad de distinguir, en los predecesores de S. Tomás, entre la causa formal y la causa eficiente, especialmente en lo referente a la teología de la fe. Dicha dificultad se prolonga en cierto modo hasta la escuela de Salamanca, como no han dejado de observarlo diferentes autores, desde A. Straub, *"De analysi fidei"*, 1922, hasta E. G. Mori, *"Il motivo della fede"*, Analecta Gregoriana, 1953 (esp. pp. 18, 92, 122 y ss.), pasando por A. Lang, *"Die Loci theologici des Melchior Cano..."*, Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6, München, 1925, p. 192, y F. Schlagenhaufen, *"Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik"*, Zeitschrift für katholische Theologie, 1932, p. 366, n. 221.

Citemos algunos textos para que el lector se pueda hacer una idea en torno a Alberto Magno. El fin del texto citado más arriba emplea el término "effectivum" para mejor esclarecer el sentido de la causa formal. ¿Equivale él a

¿Habrá que identificarlo con lo que Alberto llama a veces el "subiectum" de los artículos, como lo dejan creer algunos textos [52], o más bien con la "ratio credendi", a la que otros se refieren [53]? Poner este interrogante significa, a nuestro parecer, entrar ya en el segundo tema de la problemática general de la fe que ocupaba a los teólogos de la época, es decir: la manera de obrar de la gracia y las consecuencias que se siguen de ello para ese tipo singular de conocimiento que es la fe religiosa y teologal [54]. Sobre ello volveremos al instante, luego de haberlo introducido históricamente como lo hemos hecho en esta primera parte.

Lo que importa retener por el momento es que Alberto, siguiendo la orientación de Guillermo de Auxerre, pero superándolo gracias, en parte, a los demás teólogos cuyos aportes sobre la fe están lejos de ser despreciables, ha unificado en el interior de la verdadera fe los aspectos que Alejandro y Felipe habían en cierto modo separado:

"efficienter"? Comparar con I, d. 3, a. 3, donde Alberto, al distinguir entre conocimiento natural y conocimiento de fe, coloca la iluminación de parte de los principios de conocimiento (los principios evidentes constituyendo el digno "pendant" natural), y la Verdad Primera de parte de la causa eficiente, en perfecto paralelismo con la "ratio creaturae objectae naturae rationali" (cf., ib. d. 2, a. 5).

En un sentido claramente eficiente, cf.: III, d. 23, a. 9, 1ª series opinionum, ad sed c. 2: "...fides informis et formata secundum causam sunt *ab eodem principio efficiente, scilicet a Deo*, et ideo sunt unibiles..."; ib., 2ª series opin., ob. 4: "...utraque (fides) sit causata a Deo et donum Spiritus Sancti"; ob. 6: "Ex parte *actus et obiecti* nulla est repugnantia: quia *credere Deum et Deo* salvatur, et credere in Deum..."; ob. 8: "fides autem informis *ex parte efficientis, et ex parte obiecti*, est eiusdem rationis lumen cum fide formata..."; en la ob. 7 se habla de "donum Dei *infusum*" (todas estas objeciones representan el propio pensamiento de San Alberto).

52 Cf., III, d. 25, a. 5, ad 3, que propone la distinción siguiente: "Quoad *subiectum* articulorum, quod est Prima Veritas: et quoad *movens* ad credendum, quod iterum est Prima Veritas: et quoad *finem*, qui iterum est eadem veritas: aequalis est fides in omnibus articulis..."; ib., d. 23, a. 3, ad 6: "licet multi sint articuli, tamen *unum subiicitur in omnibus quod est Prima Veritas: et ideo dicitur fides simplex lumen*, quod est similitudo illius veritatis, et non est compositum ex multis, sicut lumen scientiae intellectivae"; a. 18, ad q. 2, sol.: "...Sed fides *lumen* est non distans a veritate in quam ducit: quia *subiicit eam ut subiectum* circa quod est, et *finem* propter quem est, et *exemplar* ad cuius similitudinem animae impressum est". Cf., ib., d. 37, a. 3, ad 3.

53 Cf. III, d. 23, a. 7, ad 1 (citado p. 12, n. 1), y a. 12: "fides penes *rationem* et primum subiectum crediti est una numero: quia *ratio* una est credendi in omnibus articulis, scilicet Veritas Prima, et haec abstrahitur ab omni articulo: non enim credo passum Christum, quia passus est, sed propter Primam Veritatem, et sic de aliis. *Obiectum autem primum fidei* est unum, scilicet creditum, scilicet Prima Veritas circa quam est fides in omni credito. Sed subiectum contractum et specificatum per materiam articuli, non est unum, sed potius sic sunt duodecim...".

54 Lo que parece ser la solución del problema que acabamos de enunciar se encontrará en la nota 97 que la resume.

de un lado, la esencia de la fe, si así podemos decir, concebida ya como sobrenatural; del otro, la virtud de la fe, en cierto modo extranjera a la esencia de la misma fe, pero elevándola al orden de la verdadera fe (= fe-virtud), calidad moral que no es adquirida, al menos de hecho, sino con la ayuda de la caridad (la cual es igualmente accidental en cuanto a la esencia).

Para Alberto al contrario, nada de separación. La fe teologal tiene una esencia que es por sí misma virtuosa. Es la unión de la eficiencia y la finalidad que los otros doctores habían separado. Al hacer esto, cambió el sentido del "credere Deo", al que no se le atribuye ya la causalidad eficiente de la fe, es decir, su origen de Dios ("a Deo", por ser infusa). Este aspecto, juntamente con la causalidad eficiente, entra en el dominio de la fe virtuosa, mientras el "credere Deo" es reducido a la categoría de introducción accidental a la fe.

La innovación de Alberto está precisamente en ese carácter esencialmente virtuoso que él otorga a la fe informe, afirmación que, al menos en cuanto a su fuerza y nitidez, se buscaría vanamente en sus predecesores, razón por la que hay que concederle este mérito dentro de la historia de la teología de la fe. Es a causa de la penetración más profunda de la naturaleza misma de la fe teologal, perteneciendo por sí misma al "genus virtutis", que Alberto afirmó frente a sus contemporáneos que la fe informe es virtud, aunque no en toda la plenitud deseable y posible:

> "Dico igitur quod *fides informis est virtus, sed non adeo habet completam rationem virtutis,* ut fides formata, vel alia virtus gratum faciens" [55].

A partir de lo cual —y concluimos así el primer parágrafo de nuestro estudio— le era sumamente fácil formular las relaciones de los dos tipos de fe (formada e informe), afirmando su identidad substancial, de manera muy deferente para con sus adversarios, pero con gran firmeza y convicción en cuanto a la sustancia de la doctrina, pues sólo la dicha identidad corresponde a todo el conjunto de su tratado de la fe [56].

EDUARDO BRIANCESCO.

(Continuará).

[55] III, d. 23, a. 5. En consecuencia de todo lo dicho, pensamos que TH. GRAF tenía razón (al menos por lo que toca a los autores que hemos estudiado) al escribir que Alberto, "ist vielleicht der erste, der den Glauben der böden Geisten von der fides informis des Sünders *klar unterscheidet*": *"Die Lehre...*", l. c., p. 182.

[56] Cf., ib., a. 9, 1ª series opinionum, donde él expone su pensamiento al respecto (leer todo, especialmente el sed c. 3). Alberto nos parece estar, en cuanto a este punto, en la línea de Alejandro de Hales (cf., p. 7).

Por otra parte, es enteramente normal que su análisis de la definición de la Epístola a los Hebreos ponga dos actos que pertenecen a la "fides in se": ib., aa. 3 y 18. Pero este punto será desarrollado más adelante.

LA ESPERANZA CRISTIANA EN LAS EPÍSTOLAS PAULINAS

(Ensayo de teología bíblica)

El tema no deja de ofrecer interés [1]. Basta con echar una ojeada a alguna concordancia griega del Nuevo Testamento para caer en la cuenta de lo importante que es el estudio del vocablo *"elpízo-elpís"* en las epístolas paulinas [2]. Su preponderancia en las epístolas paulinas, su aparición en otros escritos del Nuevo Testamento que revelan una mayor o menor influencia del vocabulario paulino, su casi total ausencia en los demás escritos del Nuevo Testamento, nos indican lo sugestivo que es este estudio en orden a una ulterior teología de la esperanza.

Hemos dado a este trabajo el carácter de "ensayo de teología

[1] Bibliografía. (N. B.: No incluimos aquí trabajos marginales al tema de la *esperanza en San Pablo*. En cuanto a los comentarios a las epístolas paulinas, serán citados en el lugar oportuno).

Hemos podido consultar: J. S. Banks, art. "Hope", en *"Dictionary of Bible"* (Hastings), t. 3, pp. 412 s.; R. Bultmann y H. Rengstorf, art. *"elpís"*, en *"Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament"*, t. 2, pp. 515-531; J. de Guibert, "Note sur l'emploi du mot *«elpís»* et de ses synonymes dans le Nouveau Testament", en *Rech. sc. Rel.*, 1913, pp. 567 s.; T. de Orbiso, "Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo", en *Est. Bibl.*, 1945, pp. 60-85 y 197-210; W. Grossouw, "L'espérance dans le Nouveau Testament", en *Rev. Bibl.*, 1954, pp. 508-532; B. Olivier, "L'espérance", en *"Initiation Théologique"*, t. 3, pp. 546-552; J. Ramseyer, art. "espérer", en *"Vocabulaire Biblique"* (J. J. von Allmen, etc.), pp. 91 s.; P. Renard, art. "espérance", en *"Dictionnaire de la Bible"* (Vigouroux), t. 2, 2ª parte, col. 1965; J. Van Der Ploeg, "L'espérance dans l'Ancien Testament", en *Rev. Bibl.*, 1954, pp. 481-507; E. Walter, *"Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament"*, Freiburg, 1940; F. Zorell, s. v. *"elpís"*, en *"Lexicon Graecum Novi Testamenti"*.

Lamentamos no haber podido consultar: M. Fraeyman, "Essentialia de spe christiana in theologia paulina", *Coll. Gandav.*, serie segunda, 2 (1952), pp. 38-43; R. Normandin, "Saint Paul et l'espérance", en *Rev. de l'Un. d'Ottawa*, 1947, pp. 50-68; A. Pott, *"Das Hoffen im Neuen Testament"*, 1915; C. Spicq, *"La révelation de l'espérance dans le Nouveau Testament"*, Avignon, 1932. La bibliografía llega a 1955, fecha en que fue presentada la tesis homónima de la que forma parte este trabajo.

bíblica". No queremos disimular lo poco de claridad que el título nos sugiere en materia de método teológico. Por eso nos permitimos algunas observaciones que no tienen otra función que la de poner en claro los límites de nuestro estudio. La "teología bíblica" es aparentemente una disciplina joven en el cuadro de los métodos teológicos, por lo cual puede permitirse cierta imprecisión en cuanto a sus límites [3]. Digamos que ella, sin dejar de emplear los recursos analíticos que le proporciona la crítica literaria e histórica, intenta algo más: ensaya una síntesis que los autores estudiados tal vez no tuvieron en su conciencia refleja, o al menos no formularon expresamente [4]. En razón de ello, la teología bíblica constituye formalmente un aporte a la *teología especulativa* y no a la crítica literaria e histórica [5]. Pero, por otro lado, la síntesis ensayada busca mantenerse en el nivel expresivo de las categorías bíblicas, sin emplear todos los recursos analíticos de que dispone el teólogo especulativo [6]. Bajo este aspecto, la teología bíblica no es sino un momento, ciertamente fundamental, de la teología especulativa considerada *en su fase de investigación* (in via inventionis). A la teología especulativa en su fase sapiencial y siste-

[2] La *"Concordance to the Greek Testament"*, de MOULTON-GEDEN, ofrece 31 casos para *"elpízo"*, de los cuales 19 pertenecen a las epístolas paulinas; 53 casos para *"elpís"*, de los cuales 36 pertenecen a las epístolas paulinas. Los casos restantes pertenecen a la epístola a los Hebreos, a la I Petri, a Lucas (evangelio y Hechos). El vocablo se halla prácticamente ausente de los restantes evangelios y de los escritos joánicos.

En cuanto a los restantes vocablos que traducen la idea de esperanza, ver DE GUIBERT y GROSSOUW, arts. cits.

[3] Aquí compartimos la opinión de SPICQ en "L'avénement de la théologie biblique", en *Rev. sc. Phil. Theol.*, 1951, pp. 561 s.: "Malgré une conception initiale insuffisante... la théologie biblique doit être reconnue comme l'une des principales disciplines dans l'ensemble des sciences *sacrées*... Peu à peu, prenant conscience d'elle même, elle précisera sa méthode... *Il est trop tôt pour la définir*..." (el subrayado es nuestro).

[4] Aquí nos inspiramos en las fórmulas de DURRWELL (*"La résurrection de Jésus, mystère de salut"*, París, 1954, p. 11), sin compartirlas totalmente.

[5] Decimos bien "teología *especulativa*", y hasta añadiríamos "escolástica", si no fuera por el hecho de que este vocablo modernamente ha sufrido una limitación al método silogístico. En realidad, la escolástica medieval, en sus más genuinos exponentes, jamás se separó de una teología bíblica que empleaba todos los recursos analíticos que le ofrecía la "grammatica", tímido esbozo de crítica textual y literaria. No fue precisamente la escolástica la que desdeñó estos elementos de crítica literaria, sino la llamada "teología monástica" ("Sacra Scriptura non subjacet regulis Donati"). Cf. Y. M. CONGAR, art. "Théologie", en *D.T.C.*, t. XV, c. 360 s.

[6] En nuestro caso, no vamos a llevar a cabo el análisis tomista de la *virtud* de la esperanza (Summa Theol., II, II, q. 18) que lleva a precisar las nociones de passio, habitus y habitus virtuosus. Tampoco llegaremos a la distinción entre beatitudo essentialis et integralis, que es necesaria para entender la posición tomista en cuanto al objeto de la esperanza.

mática (in via judicii) corresponderá el pensar el misterio cristiano sin limitarse al punto de vista de las categorías bíblicas.

Todavía debemos notar que nos vamos a limitar a las categorías de pensamiento paulinas, las cuales no constituyen todo el pensamiento bíblico. Esto nos lleva a tener muy en cuenta las peculiaridades del genio paulino [7]. Educado en Jerusalén, en la exacta observancia de la Ley (Act. 22, 3), su pensamiento y su mismo vocabulario se encuentran enraizados en la Biblia. Si bien no deja de ofrecer cierta sensibilidad con respecto a la *filosofía* del helenismo [8], su formación farisea lo vuelve refractario a toda influencia específicamente *religiosa* del mundo helénico [9]. Por otro lado, los odres viejos del judaísmo se vuelven incapaces de contener el vino nuevo que se ha derramado en el espíritu de Pablo: la "revelación del Hijo" lo ha constituido heraldo de Cristo entre las naciones (Gal. 1, 15-17). El rayo de luz recibido en Damasco va ahora a refractarse en una actividad evangelizadora que pondrá en pleno relieve las inagotables riquezas del "misterio de Cristo" (Ef. 3, 8-9). Ello nos obligará a tener presente ante todo la trasposición cristiana que experimentan en manos del apóstol las nociones y temas del Antiguo Testamento. Además, esta incesante actividad creadora del apóstol nos obligará a permanecer atentos a los diversos cambios de perspectiva adoptados por Pablo no sólo frente a la primitiva predicación apostólica, sino también frente a su misma predicación [10]. Todo ensayo de síntesis deberá tener en cuenta esta complejidad del pensamiento paulino y lo delicado que es el decidir dónde ubicar su centro de gravedad.

[7] Aquí nos referimos a las introducciones corrientes al pensamiento de San Pablo. Nos hemos atenido principalmente a J. Bonsirven, *"L'Evangile de Paul"* y *"Théologie du Nouveau Testament"*, 1951.

[8] Dos estudios recientes de J. Dupont acaban de aportar indicios impresionantes a favor de este punto de vista. Nos referimos a *"GNOSIS. La connaissance religieuse dans les epîtres de saint Paul"*, 1949, pp. 529-543, y a *"SYN JRISTO. L'union avec le Christ suivant saint Paul"*. 1952, pp. 164, 170, 181, 186, 191.

[9] Cf. J. Bonsirven, *"Le judaisme palestinien au temps de Jésus Christ"*, t. I, p. 40: "tout au plus pourrions nous dire que la connaissance de la pensée grecque, le souci de ne pas la choquer ont agi tantôt comme excitant, tantôt comme reductif, sans aboutir jamais à des emprunts formels *pour ce qui touche la substance de la religion...*".

[10] Este continuo cambio de perspectivas no nos permitirá olvidar el delicado problema de la autenticidad de las epístolas paulinas. En este trabajo tan sólo nos abstendremos de citar la epístola a los Hebreos, pero tendremos cuidado en hacer recaer el peso de la síntesis en aquellas epístolas que están al abrigo de toda crítica independiente seria: I Tes. I y II Cor., Gal., Rom., Col., Filip., Filem. (cf. J. Bonsirven, *"Théologie du Nouveau Testament"*, pp. 216-217).

Al acometer la tarea debimos comenzar por un análisis del vocabulario paulino. Felizmente no hemos tenido que partir desde cero. Algunos estudios (como los de Bultmann, Van der Ploeg, Groussouw, citados en nota 1), nos han abierto una senda interesante. El uso que hace Pablo del vocabulario "*elpízo-elpís* "nos muestra que el Apóstol ha tomado este vocabulario no tanto del griego clásico, cuanto de la versión griega del Antiguo Testamento (LXX). En efecto, la curiosa semántica de "elpízo-elpís" (su equivalencia con "*pepoíthesis*" = *confianza*, y sobre todo con "*hypomoné*" = *constancia*), las construcciones gramaticales (con preposiciones como "*epí*", "*eis*"), las mismas frases estereotipadas (2 Cor. 1, 10 = Ps. 55, 12 s.; Fil. 1, 20 = Ps. 24, 3-20; I Tm. 6, 17 = 52, 9), todo esto nos aleja del griego clásico y nos acerca al griego de los Setenta, en especial al del traductor de los salmos [11].

Una tarea preliminar consistió, pues, en buscar en la Biblia griega, y especialmente en el salterio, el fondo conceptual sobre el que se proyecta el vocabulario paulino de la esperanza. La esperanza del salmista queda caracterizada por la experiencia de Yavé que tienen "los pobres de Israel". Mientras que la "*elpís*" helénica se apoya en el hombre, es decir, en sus ilusiones o en sus proyectos, la "*elpís*" del salmista se apoya en Yavé, es decir, en su Nombre, en su Amor (*hésed*), en su Palabra o Promesa (*dábar, amar*). Cuando todo parece vacilar, la esperanza del salmista apela al Amor, a la Promesa de Yavé (Ps. 77, 9). El largo salmo 119, tras su corte legalista, nos muestra en la Palabra de Yavé que da la salvación (v. 41, 81, 123), la vida (v. 25, 50, 107, 116), que consolida la tierra y subsiste misteriosamente en los cielos (v. 89-90; Cfr. Prov. 8, 22-36), el resorte más profundo de la esperanza del salmista. Todo este fondo de experiencias es recogido en el vocabulario paulino de la esperanza y particularmente en el tema de la "esperanza de la promesa" ("*epangelías*") (Rom. 4, 13-24; Ef. 2, 6; cf. Act. 26, 6-8) y de su traposición cristiana: la "esperanza del Evangelio" ("*euangeliou*") (Col. 1, 23).

En el artículo presente suponemos este trabajo preliminar que acabamos de sintetizar. Nos limitaremos tan sólo a perfilar los rasgos que en San Pablo distinguen a la "*elpís*" de otras actitudes cristianas, y a ensayar una síntesis del objeto de la esperanza. En una ulterior entrega intentaremos describir el punto de apoyo de la esperanza paulina.

[11] Cf. Van Der Ploeg, art. cit., p. 496: "L'emploi d'«*elpizo*» dans les Psaumes et le sens spécial qu'il revêt dans ce livre peuvent bien avoir inspiré saint Paul...".

I. "Elpís" como actitud cristiana

La existencia cristiana en el mundo presente no presenta un carácter rectilíneo: cada etapa de su desarrollo marca en ella rasgos irrepetibles, inconfundibles. Esta ley se verifica en la actitud cristiana de la esperanza: sus rasgos no son los mismos en el momento de la conversión que en el largo período de la perseverancia.

1. *El acto de conversión*

Hay en la vida cristiana un momento determinado en el que se opera el paso del no-ser cristiano al ser cristiano, en una actitud de entrega total a Dios que resucitó a Jesús, su Hijo que vendrá del cielo a salvarnos (Cr. I Tes. 1, 10). Ese momento es designado técnicamente por Pablo con el aoristo de "*pisteúo*"; Pablo se inspira en el gesto de Abraham narrado en Gen. 15, 6: "*epísteusen... tô Theô*" [12] (Rom. 4, 3; Gal. 3, 6). En ese momento no cabe distinguir la actitud de fe y la actitud de esperanza por medio de dos vocablos distintos ("*pistis*" y "*elpís*"). El "*epísteusen*" basta para designar ese movimiento de entrega total a Dios en el que intervienen a la vez una aceptación del mensaje propuesto por el apóstol, una confiada esperanza en la salvación prometida, un gesto de amor que corresponde al que Dios nos hace al entregarnos a su Hijo.

Un ejemplo nos mostrará hasta dónde llega el rigor del vocabulario paulino. En Ef. 1, 12-13, luego de haberse referido a los judeocristianos como aquellos "que de antemano habían esperado en Cristo" ("*toûs proelpikótas*")", Pablo se dirige a los paganos convertidos al cristianismo. Pero esta vez, al designar aquel momento de su conversión, emplea el aoristo de "*pisteúo*" (*pisteúsantes*), en lugar del "*elpísantes*" que uno naturalmente hubiera esperado en virtud del paralelismo que rige entre las dos estrofas del himno [13]. Fiel a su vocabulario, Pablo ha volcado en el "*pisteúsantes*" toda la realidad de la conversión al cristianismo, incluido el movimiento de esperanza. Es, pues, en el vocabulario de "*pistis*" y no en el de "*elpís*" que

[12] Para esta descripción de la "pístis" paulina como "toma de posición espiritual" nos apoyamos en la tesis (manuscrita) de J. Aburiz, "*PISTIS y PHOS en las epístolas de San Pablo*", pp. 35 s.

[13] "Es en él que hemos sido elegidos como la Porción privilegiada, designados de antemano... para ser *nosotros... los que de antemano esperamos en Cristo*... Es en El que *vosotros* también, los que escuchasteis la Palabra de verdad, el Evangelio de vuestra salvación, *los que creísteis*, habéis sido sellados por el Espíritu de la Promesa..." (Ef. 1, 11-14). Es claro aquí el intento de querer contraponer literariamente los dos grupos que componen la comunidad cristiana: "nosotros", los venidos del judaísmo (*toûs proelpikótas*), "vosotros", los venidos del paganismo (*pisteúsantes*).

deberemos encontrar la esperanza correspondiente al momento de la conversión [14].

Rom. 4, 18, constituye una excepción que confirma la regla: allí Pablo glosa el *"epísteusen"* de Abraham con el vocabulario de la esperanza: *"par'elpídia... ep'elpídi"*. Lo paradojal de la promesa (una muchedumbre de pueblos saldrá de dos cuerpos sexualmente "muertos") obliga a Pablo a traducir la fe correspondiente recurriendo a una paradoja de esperanza: *"par'elpída"* (contra toda previsión, sin posibilidades), *"ep'elpídi"* (apoyado en Dios que "poderoso es para cumplir lo prometido", tendido a un porvenir abierto por el poder vivificante de Aquel "que da vida a los muertos y llama lo que es nada a la existencia"). La fe de Abraham, modelo de toda conversión, es el campo magnético formado por dos polos de esperanza, la síntesis de una dialéctica de esperanza.

2. *La perseverancia*

(crisis y madurez de la esperanza)

El vocabulario *"elpízo-elpís"*, superfluo para expresar la esperanza cristiana en el momento de la conversión, se vuelve indispensable cuando Pablo quiere designar la perseverancia de esta actitud a lo largo de la existencia en este mundo. Es entonces cuando recurre al uso de *"elpízo"* en tiempo perfecto, tiempo que, tanto en el griego clásico como en el bíblico, indica que las consecuencias del acto puesto en el pasado perduran todavía en el presente [15].

Los ejemplos abundan en las cartas pastorales, donde precisamente la preocupación de Pablo gira no tanto en torno a problemas de neófitos o convertidos, cuanto en torno a problemas de comunidades ya constituídas y organizadas. Así, vg., en I Tm. 5, 5. se trata de la conducta de las "viudas": "La verdadera viuda, la que ha quedado sola, ha mantenido su esperanza *(«elpiken»)* en Dios, y persevera día y noche en la plegaria y la oración. La otra, en cambio, la que no piensa sino en el placer, aunque viva, en realidad está muerta". *"Elpiken epí Theón"*: se ha entregado a Dios de una vez por todas, a diferencia de la otra viuda que no acaba de decidirse y que hace concesiones a la frivolidad [16]. En I Tm. 6, 17 s., nos encontramos

[14] En la misma *"pístis"* paulina hay una abertura hacia el futuro que la emparenta con la esperanza: cf. Rom. 6, 8 (creemos que viviremos con El), I Tes. 4, 14...

[15] Cf. M. Zerwick, *"Graecitas biblica exemplis illustratur"*, Roma, 1949, p. 65.

[16] El verbo tal vez implique aquí algo más: la manutención de un voto de fidelidad (v. 12), tal vez de no contraer nuevas nupcias (v. 9). Ver C. Spicq, *"Saint Paul. Les epîtres pastorales"*, París, 1947, p. 171.

con una exhortación a los que son "ricos en este mundo": "...no confiar *(elpikénai)* en las riquezas precarias, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo..., hacer el bien enriqueciéndose con buenas obras... atesorando para el porvenir un sólido capital con el cual adquirir la vida verdadera...". Aquí Pablo ha sabido utilizar la fina psicología del Maestro (Lc. 12, 33; 16, 1-9, "el administrador infiel") para con aquellos cristianos que son hombres de negocios, fácilmente tentados a abandonar el mundo de la fe para volverse a "instalar" en este mundo; en este caso *"elpikénai"* incluye el matiz de la previsión del hombre de negocios. I Tm. 4, 10, forma parte de una exhortación personal a Timoteo en la que Pablo, al describir el carácter de la vida apostólica con la imagen deportiva de la lucha, indica el resorte secreto que sigue manteniendo ágil al apóstol: "Los ejercicios corporales de nada sirven, en cambio la piedad es útil para todo, porque tiene la promesa de la vida, tanto presente como futura... Es por eso que sudamos y luchamos, porque esperamos *(«elpikamen»)* en el Dios viviente que es Salvador de todos los hombres". Esta actitud *("elpikamen")* que el viejo luchador, ya al final de su carrera, espera inculcar al joven discípulo, ya había sido adquirida a lo largo de una labor apostólica marcada con el sello de la tribulación: "La *tribulación* que nos acaeció en Asia nos quebrantó hasta el extremo, más allá de nuestras fuerzas, hasta tal punto que desesperábamos aun de conservar la vida. Verdaderamente, hemos llevado dentro nuestro nuestra propia sentencia de muerte para que aprendiésemos a no poner nuestra confianza en nosotros sino en Dios, el que resucita los muertos. Es Él que nos ha *librado* de semejante *muerte* y nos seguirá librando: sí, en Él *«elpikamen»* que nos seguirá librando todavía..." (II Cor. 1, 8-10; cf. 4, 8-14; 7, 4-5). La vivencia ha adquirido tal trascendencia que Pablo se ha visto obligado a describirla con fórmulas estereotipadas del salterio griego (*"epí tô Theô élpisa... hóti erhyso... ek thanátou"*, Ps. 55, 12 s.; Ps. 32, 18 s.; 90, 14) [17]. En las "tribulaciones" del salmista Pablo ha encontrado no sólo el paradigma de su propia situación, sino también el vocabulario para expresarla.

Estas "tribulaciones" no son el lote privilegiado del apóstol, sino la suerte común del cristiano: "que nadie se deje conmover en estas tribulaciones. Porque sabéis que ésa es nuestra suerte: cuando estábamos junto a vosotros os predecíamos que habríamos de ser atribulados..." (I Test. 3, 3 s.). Pablo no se cansa de recordarlo pre-

[17] Pablo suele formular plegarias inspirándose en frases estereotipadas del salterio. Estas han influido visiblemente en su vocabulario de la esperanza. Además del caso citado, cf. Fil. 1, 20 = Ps. 24, 3-20; 22, 6. Para más detalles, cf. Grossouw, art. cit., pp. 518-519.

cisamente a comunidades que, una vez convertidas, deben mantenerse en la perseverancia: "...volvieron a Listra, Iconio y Antioquía, confirmando las almas de los discípulos y exhortándolos a *perseverar* en la fe, porque —decían— hay que pasar por muchas *tribulaciones* para entrar en el Reino de Dios" (Act. 14, 21 s.) [18].

Son precisamente las "tribulaciones" las que van perfilando los rasgos distintivos de la esperanza cristiana. En efecto, una vulgar esperanza o ilusión humana puede ser frustrada, llevada al fracaso. No sucede lo mismo con la esperanza cristiana; por una paradoja, ella sale cada vez más nítida, más aquilatada del crisol de las tribulaciones: "...nos gloriamos en las mismas *tribulaciones*, sabiendo que la tribulación produce la *constancia (hypomonén)*, y la constancia virtud aquilatada *(dokimén)*, y ésta *la esperanza (elpída)*..." (Rom. 5, 3-4). Este "clímax" de sabor estoico tanto por su forma literaria como por cierto aire de impasibilidad frente a las adversidades de la vida presente, constituye en realidad un desafío al estoicismo. Porque, como suprema instancia frente a las demás *(hypomonén, dokimén)*, Pablo erige precisamente a la *"elpís"* que el sabio estoico debe menospreciar [19]. En cambio, aquella constancia *(hypomoné)* que la tradición griega exaltaba contraponiéndola a la esperanza *(elpís)* [20], ahora pasa a constituir el rasgo característico de la esperanza cristina: su condición antecedente (Rom. 5, 3-4, recién citado) y su momento culminante ("la caridad todo perdona, todo cree, todo *espera*, todo *aguanta*" —*"elpízei, hypoménei"*—, I Cor. 13, 7) [21], la propiedad que la distingue ("la constancia de vuestra esperanza", I Tes. 1, 3), el medio que la sostiene ("si esperamos en lo que no se ve, es porque lo aguardamos *por la constancia*", Rom. 8, 25), su "pendant" ("*constantes* en la tribulación, alegres en la *esperanza*", Rom. 12, 12), el "doble" que la sustituye hasta en la célebre tríada de las virtudes cristianas (2 Tes. 1, 3-4; I Tm. 6, 11; Tit. 2, 2;

[18] Para el tema de la "tribulación", cf. H. Schlier, art. *"thlíbo"*, en *Theol. Wört. N. T.*, t. 3, pp. 139-148. Lo esencial del concepto de "tribulación" en el Nuevo Testamento está en el hecho de que es inseparable de la existencia del cristiano en este mundo, en que es el sufrimiento de Cristo prolongado en sus miembros, y que es el signo de la tribulación escatológica.

[19] Cf. A. M. Festugière, "HYPOMONE dans la tradition grecque", en *Rech. sc. Rel.*, 1931, p. 484.

[20] Cf. art. cit., pp. 484-485.

[21] Notar el "clímax" de este versículo: "...When Love has no evidence, it believes the best. When the evidence is adverse, it hopes for the best. And when hope are repeatedly disappointed, it still corageously waits", Robertson-Plummer en *"A critical... commentary on the First Epistle to the Corinthians"*, 1950, p. 295. Para la traducción de *"pánta"*, entendido como acusativo de limitación, cf. J. Hering, *"Première aux Corinthiens"* (Neuchatel, París), 1949, p. 119.

II Tm. 3, 10: *"pístis, agápe, hypomoné"*) [22]. Esta asociación de vocablos, inaudita para el griego clásico, podía resultar familiar para un lector de la Biblia griega, particularmente del salterio [23]: el empleo que allí se hace de *"elpízo"* e *"hypoméno"* para sugerir un mismo estado anímico frente a la tribulación, es el punto de partida para la intelección de la esperanza paulina.

La primera carta a los tesalonicenses nos ayudará a reconocer el terreno en el que brota la esperanza cristiana. Allí Pablo recuerda a sus fieles cómo ellos "acogieron la Palabra en medio de muchas *tribulaciones*, con el gozo del Espíritu Santo" (1, 6). Fue ése el momento en el que se operó la conversión de los ídolos a Dios (1, 9). Ese momento cristalizó en una doble actitud: *"douleúein* (= una vida consagrada al servicio del Dios vivo y verdadero) y *"anaménein"* [24] (= un paciente aguardar la Venida del Hijo, que Dios resucitó, Jesús, el que nos libra de la cólera que viene) (1, 9-10). La conversión inicial se prolongó en dos direcciones: proyectada hacia el Dios viviente, se volcó en el servicio religioso *("douleúein")*; proyectada hacia el Hijo, maduró en esperanza *("anaménein")* [25]. En esta última dirección se dibujan los contornos de la *"elpís"*, entendida como "constancia en la tribulación". Echando una mirada hacia atrás, Pablo recuerda las persecuciones que arreciaron sobre la joven comunidad (2, 14), las cuales le obligaron a él mismo a abandonar precipitadamente la obra recién comenzada (Act. 17, 10); pero ahora recibe noticias alentadoras: la siembra apostólica ha germinado y florecido y ya comienza a dar frutos (3, 6). Es ahora que Pablo puede dar gracias a Dios "recordando la actividad de vuestra fe *(písteos)*, el trabajo de vuestra caridad *(ágapes)*, la *constancia de vuestra esperanza (tês hypomonês tês elpídos)* en nuestro Señor Jesucristo" (1, 3).

[22] Notar que esta sustitución de *"elpís"* por *"hypomoné"* se da en escritos que no guardan el rigor del lenguaje paulino.

[23] La raíz hebrea QWH, la más cercana a nuestra idea de esperanza, es precisamente traducida por *"hypoméno-hypomoné"* en los LXX. Esta peculiaridad es acentuada en el salterio. Cf. Van Der Ploeg, art. cit., p. 482, y C. Spicq, "HYPOMONE. Patientia", en *Rev. sc. Ph. Th.*, 1930, pp. 98 s.

[24] *"Anaménein"* (hápax legómenon en el Nuevo Testamento) pertenece al vocabulario de la esperanza de los LXX; suele traducir la raíz hebrea QWH. Cf. Van Der Ploeg, art. cit.; de Guibert, art. cit., pp. 567 s.

[25] Estas dos direcciones que configuran toda la moral cristiana pueden apreciarse en otros textos paulinos: "vivamos *sobriamente*... revestidos con el casco de la esperanza de la salvación" (I Tes. 5, 8); "llevando una *conducta digna* de Dios que os llama a su *Reino y gloria*" (I Tes. 2, 12); "La gracia de Dios apareció enseñándonos a renunciar a la impiedad y a las concupiscencias de este mundo, para vivir en el siglo presente *sobria, justa y piadosamente, aguardando* la dichosa esperanza, la Aparición de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, ¡Cristo Jesús!" (Tit. 2, 13).

La persecución y las tribulaciones han hecho brotar la tríada que define la existencia del cristiano en este mundo. Esta tríada, en I Cor. 13, 13, recibirá el espaldarazo consagratorio: "para el presente vale el dicho *(ménei)*: «fe, esperanza y caridad, las tres inseparables»..." [26]. En II Tes. 1, 3-4, "elpís" no figurará en la tríada: se hablará del "progreso de la fe", del "acrecentamiento de la caridad mutua', 'de "la constancia *(hypomonê)*... en todas las persecuciones y tribulaciones". Pero este lenguaje ya no nos desconcertará porque hemos aprendido a reconocer en el terreno de la "constancia en la tribulación" los gérmenes característicos de la esperanza cristiana.

3. *Conclusión*

Como conversión, como comienzo de la existencia cristiana, la esperanza forma parte del movimiento de entrega total al Dios que resucitó a Jesús y que nos resucitará con Él. De por sí queda englobada en el *"epísteusen"*, sin llegar a constituir un vocabulario propio. En Rom. 4, 18, el *"epísteusen"* es explicitado por el *"par'elpída"*, subrayando el aspecto de renuncia a toda previsión y posibilidades humanas.

Es como perseverancia de ese gesto inicial a través de un mundo que la pone a prueba con toda clase de "tribulaciones", externas e internas (2 Cor. 7, 4-5), que la esperanza se perfila con sus contornos originales, debiendo Pablo recurrir a un vocabulario propio. El tiempo perfecto de *"elpízo"* va a caracterizar esta etapa, mostrando en la esperanza no un entusiasmo esporádico de primer momento, sino un hábito profundamente arraigado en las más dispares formas de vida del cristiano (el apóstol, el rico, la viuda). El "Sitz-im-Leben", el clima y el terreno donde brotan los rasgos característicos de la "elpís" cristiana, es la "constancia" *(hypomoné)* en las "tribulaciones". Por ella, la *"elpís"*, junto a la *"pístis"* y la *"ágape"* pasa a constituir la tríada fundamental de virtudes que configuran la existencia cristiana en este mundo.

[26] Aquí seguimos la traducción de W. Grossouw, art. cit., pp. 513-518. La principal dificultad en la interpretación de este versículo está en el verbo *"ménei"*. Si designa la persistencia escatológica de la fe y la esperanza, ¿cómo entender Rom. 8, 24, y 2 Cor. 5, 7? Por otro lado, la interpretación corriente (cf. Allo, in h. l.) no salva satisfactoriamente el sentido de *"ménei"*. Según Grossouw, tanto en el griego clásico como en el bíblico, su sentido es más bien el de "valer, contar", que el de "permanecer, subsistir". Por ello, I Cor. 13 a, equivaldría a una cita, como hemos traducido. Ello vendría a confirmar la opinión de que la fórmula triádica no es original de Pablo, sino que ya estaba consagrada por el uso cristiano primitivo.

II. El objeto de la esperanza

Aquí intentaremos describir el término donde se consuma el movimiento de la esperanza paulina. Para lograrlo, partiremos del análisis de ciertas fórmulas donde parece cristalizarse esa relación objetiva (*"elpís soterías, elpís dóxes, elpís zoês aioníou"*). El resultado del análisis nos permitirá determinar los esquemas conceptuales a partir de los cuales podremos ensayar una síntesis "paulina" acerca del objeto de la esperanza [27].

1. *Las fórmulas*

a) *"Elpís soterías"*

La fórmula se encuentra en I Tes. 5, 8 ("mantengámonos sobrios, revistiendo... como casco la *esperanza de la salvación*"). El tema de la salvación se halla frecuentemente asociado a la esperanza: "sé que esto contribuirá a mi *salvación*... tal es el ansia ardiente de mi *esperanza*" (Fil. 1, 19-20); "la *esperanza* no confunde... *seremos salvados* de la cólera" (Rom. 5, 5, 9-11); "fuimos *salvados* a modo de *esperanza*" (Rom. 8, 24) [28]; "en Él mantenemos la *esperanza* de que nos *librará* todavía (de la muerte)' (II Cor. 1, 10) [29].

El tema de la esperanza de la salvación se halla frecuentemente en los libros sapienciales de la Biblia griega (vg. Job. 2, 9 a) y particularmente en el salterio (vg. Ps. 21, 5; 24, 3-20; 39, 15). El contexto más frecuente es el de la liberación de un mal temporal, por ejemplo, una calamidad externa, un peligro de muerte. El tema de la salvación en la literatura apocalíptica (vg. Dan. 12, 1) se halla en un contexto más impresionante: aquí se trata de escapar a la "gran tribulación" que inaugura la época escatológica. Es en este contexto que aparece el tema de la esperanza de la salvación en la predicación

[27] Volvamos a recordar lo dicho al comienzo. Creemos legítimo y necesario desde un punto de vista especulativo el análisis que distingue en el objeto de la esperanza lo esencial (visio beata) de lo integral (resurrectio corporis): cf. Summa Theol., II, II, q. 17, a. 2, y q. 18, a. 2 ad 4 m. Tan sólo nos preguntamos si es posible ensayar una síntesis "paulina" acerca del objeto de la esperanza, sin necesidad de someterla previamente a este tipo de análisis.

[28] *"Tê... elpídi"* debe ser traducido por un dativo modal (cf. Sanday-Headlam, *I.C.C.*, pp. 209-210). La traducción de la "Bible de Jerusalem" ("notre salut est objet d'espérance") es más elegante y directa, pero pierde algo del matiz peculiar del giro paulino.

[29] *"Rhyomai"* es sinónimo de *"sózo"*, aunque subraya más el carácter negativo de la salvación (cf. 2 Tm. 4, 18: "El Señor me *librará* de toda obra perversa y me *salvará* llevándome a su Reino").

Aquí Pablo vuelve a utilizar fórmulas del salterio griego (cf. Ps. 56, 12-14; 32, 18-19).

apostólica reflejada por I Tes. 1, 10 ("...esperar de los cielos a su Hijo... Jesús, el que nos *libra* de la Cólera que viene").

Las fórmulas paulinas quedan iluminadas por el contexto aludido. Así, en Fil. 1, 19-20, y en II Cor. 1, 10, la situación es análoga a la del salmista. En el primer texto Pablo espera ser librado de la cárcel y de la sentencia de un tribunal. En el segundo texto espera escapar a una sentencia de muerte que lleva dentro de su mismo cuerpo; tal vez una enfermedad mortal a la que escapa por un verdadero milagro del Dios que resucita los muertos [30]. En cambio, las fórmulas estereotipadas de Rom. 5, 3-5, apuntan a un contexto apocalíptico, claramente indicado en el v. 9 ("justificados en su sangre, seremos por Él salvados de la Cólera"). En el mismo contexto se mueve la fórmula de I Tes. 5, 8: el "día del Señor" (v. 2), día de Cólera, no debe sorprendernos "como el ladrón en la noche"; debemos mantenernos alertas, teniendo como casco la esperanza de la salvación. Una misma realidad nos sirve de hilo conductor: se espera escapar a la "tribulación", sea ésta temporal (cárceles, enfermedades) o escatológica.

Con todo, la salvación esperada no se limita a un aspecto negativo (liberación de una tribulación externa o interna, temporal o escatológica), sino que indica además algo positivo: la participación en la vida gloriosa de Cristo (I Tes. 5, 9-10), la participación de su Reino glorioso (II Tm. 4, 18), la "redención del cuerpo" (Rom. 8, 23-24).

La salvación esperada es por tanto esencialmente una realidad escatológica, que se da al fin de los tiempos, en la Parusía de Cristo, y que incluye la resurrección de los cuerpos. La salvación temporal (liberación de calamidades, enfermedades) no es sino un signo de la escatológica. Pero esta última admite cierta anticipación en el tiempo. *Comienza* a realizarse (= sentido del tiempo presente griego) en los creyentes gracias a la Palabra de la cruz (I Cor. 1, 18: sozoménois), al Evangelio (I Cor. 15, 2: sózesthe). En cierto sentido ya se ha realizado en los creyentes desde el bautismo, de modo que puede hablarse de ella en tiempo perfecto o en aoristo. En las epístolas de la cautividad todo parece haberse realizado desde el bautismo en el cristiano; hasta la resurrección y la entronización con Cristo en los cielos (Ef. 2, 5-8). Con todo, aun habiendo recibido las primicias del Espíritu, seguimos gimiendo y clamando por la "redención del cuerpo" (Rom. 8, 23). *Mientras ésta no llegue, nuestra salvación no tiene otra forma que la de la esperanza, y la fórmula más exacta seguirá siendo la de Rom. 8, 24:* "fuimos salvados a modo de esperanza" [31].

[30] Cf. Allo, in hunc locum, y "Excursus", pp. 15-19.

[31] Una fórmula parecida se encuentra en Tit. 3, 4-7: "Dios nos salvó *(ésosen)* ...por el lavacro de la regeneración y renovación del Espíritu Santo...

b) *"Elpís tês dóxes"*

La fórmula aparece en Rom. 5, 2 ("nos jactamos en la *esperanza* de la *gloria* de Dios"), y en Col. 1, 27 ("¡Cristo en vosotros! ¡la *esperanza* de la *gloria*!"). El tema de la gloria frecuentemente se halla asociado a la esperanza: el llamado a poseer la "*gloria* de nuestro Señor Jesucristo" engendra "dichosa *esperanza*" (II Tes. 2, 14-16); el apóstol no disimula su "esperanza" al saber que el ministerio del nuevo testamento está "transido de *gloria* permanente" (2 Cor. 3, 7-12); la creación tiene la "esperanza" de participar de "la libertad de la *gloria* de los hijos de Dios" (Rom. 8, 20-21); nuestra "dichosa esperanza" está en la "Aparición de la *gloria* de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús" (Tit. 2, 13)., en "las riquezas de *gloria* que encierra la herencia (del Padre)" (Ef. 1, 18).

El punto de referencia para entender el tema paulino de la esperanza de la gloria hay que buscarlo en el significado que tiene el vocablo *"dóxa"* en los LXX. El traductor griego, sin hacerle perder al vocablo el matiz moral del griego clásico ("lo que causa esplendor y honor a un ser"), con todo, lo ha cargado con el matiz imaginativo del *"kabod"* hebreos [32] y con todo el significado religioso que fue adquiriendo este vocablo a lo largo del Antiguo Testamento. *"Kebod Jahveh"* es el intermediario de la presencia sensible de Dios en el desierto, en el Sinaí, en el Tabernáculo, en el Templo. A partir del exilio se convierte en una realidad escatológica: luego de haber abandonado el Templo (Ez. 9-11), volverá un día a bajar sobre éste (Ez. 43, 1 s.; Is. 40, 13), sobre la ciudad de Jerusalén (Is. 60, 1), sobre el "resto de Israel" (Is. 4, 2), sobre toda la raza de los hijos de Israel (Ecli. 36, 16), sobre el Mesías davídico (Ps. Sal. 17, 34), sobre el Hijo del hombre (Hen. 46, 1). Es con estos trazos que la tradición sinóptica recuerda las palabras de Jesús referentes a su Venida escatológica: "transido de la *gloria* de su Padre... verán al Hijo del hombre venir en su *Reino* (Mt. 16, 27-28 par.), pero sin dejar de recordar su previa pasión y humillación en la cruz (ib.).

A partir de aquí podemos entender los diversos significados que reviste el vocablo *"dóxa"* en Pablo, y su asociación al tema de la

para que, justificados por su gracia, seamos herederos, *en esperanza (kat'elpída)* de la vida eterna".

32 "...La gloire, d'ailleurs, a beau être concrètement de la lumière, elle reste toujours en même temps ce qui fait la splendeur, l'illustration, l'honneur d'un être. Il y a donc un point où la signification plus morale et abstraite des Grecs rejoint la signification plus réaliste des sémites, qui ne se contentent pas d'une métaphore mais «imaginent» une vraie lumière et illumination. On comprendra ainsi que Dieu possède la "Gloire", que sa Gloire descend sur la terre, qu'elle y repand son éclat divin pour illuminer le temple, la ville sainte, la terre sainte, puis les justes, etc.". L. Cerfaux en *"Théologie de l'Eglise suivant saint Paul"*, París, 1948, p. 23.

esperanza. Es el matiz moral conservado por los LXX (vg. Ps. 61, 8. "en Dios está mi «*dóxa*», mi «*elpís*»...") que explica textos como I Tes. 2, 19-20 ("¿cuál es nuestra *esperanza*... en presencia de NSJC, en su Advenimiento? Sois vosotros nuestra *gloria* y alegría"). Es sobre todo el rico significado religioso adquirido por el vocablo "*Kebod Jahweh*" el que nos muestra la riqueza y la unidad de las fórmulas paulinas referentes al objeto de la esperanza. La gloria esperada es aquella misma realidad que hizo posible la presencia de Dios en medio de su pueblo, en Cristo resucitado (2 Tes. 2, 14-16; Tit. 2, 13), y que un "día", anhelado por toda la creación, se encontrará en los hijos de Dios (Rom. 8, 20 s.).

Esta realidad ¿es estrictamente escatológica, o admite una anticipación en la vida presente del cristiano?

Esta anticipación no aparece en textos como II Tes. 2, 14, donde la posesión de "la gloria de nuestro Señor Jesucristo" se hará en la Parusía (cf. 1, 9-10 y 2, 10). La misma perspectiva es guardada en las últimas epístolas paulinas (cf. Tit. 2, 13).

La dificultad comienza a plantearse con II Cor. 3, 18: "todos nosotros, los que en un rostro sin velos reflejamos como espejos (*«katoptrizómenoi»*) la gloria del Señor, somos transformados en esta misma imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Señor, que es Espíritu". Como Moisés (cf. v. 7-17 = Ex. 34, 29-35), los cristianos, liberados del velo de la "letra" por la acción del Señor que es el Espíritu, se vuelven ("convierten", v. 16) al Señor con el rostro descubierto, y por ello la gloria del Señor se refleja en ellos transformándolos progresivamente ("de gloria en gloria"), de modo que aquellos a quienes no enceguecíó el "dios de este mundo", puedan ver en ellos el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo (4, 3-4). En la vida del cristiano, en la vida del apóstol, comienza a operarse una asimilación progresiva a la imagen del Cristo glorioso [33]. Y sin

[33] La misma comparación helenística del "espejo" que en I Cor. 13, 12 (vemos por espejo), se encamina a marcar el contraste entre el estado escatológico (ver cara a cara) y el presente (ver por espejo, indirectamente); aquí, en cambio, se encamina a mostrar la anticipación o irrupción de la gloria escatológica en la vida presente del cristiano, al subrayar la claridad con que aquélla se refleja en el cristiano. Para todo este pasaje cf. J. Dupont, "*Le chrétien, miroir de la gloire divine*", *R.B.*, 1949, pp. 392-411; E. B. Allo, "*Saint Paul. Seconde epître aux Corinthiens*", pp. 96 s.

La principal dificultad de 2 Cor. 3, 18, estaría en la interpretación de "*katoptrizómenoi*". Según la mayoría de los antiguos Padres y las antiguas versiones, el verbo tendría sentido activo ("ver en un espejo"): es por una contemplación mística que el cristiano sería transformado. Según Teodoreto y muchos modernos "*katoptrízesthai*", significaría, no ver, sino hacer ver la gloria del Señor, reflejándola como un espejo: la transformación la obraría el Señor por su propia energía, sin mediación de una acción contemplativa. J. Dupont consagra un análisis acabado para mostrar los fundamentos de esta segunda posición.

embargo, Pablo no se hace ilusiones: para que la vida gloriosa de Jesús se manifieste en nuestro ser corporal, antes hemos de reproducir en él sus sufrimientos mortales (ib. 4, 7-12); sólo en el día final participaremos de la resurrección de Jesús (4, 13-15) y recibiremos una "gloria eterna", sin proporción con las ligeras tribulaciones del presente (4, 17-18).

Rom. 8, 28-30, identifica aparentemente el instante de la glorificación con el instante de la conversión al cristianismo: Dios ya glorificó *("edóxasen")* a cuantos "llamó" *("ekálesen")* a la fe cristiana por el pregón apostólico. Con todo, aquí se trata de un aoristo gnómico, que indica simplemente una anticipación de certeza. Nos asegura que Dios, al llamarnos a la fe y al justificarnos en el bautismo, tampoco fallará en nuestra glorificación. Esta, vista desde Dios, puede considerarse como algo ya realizado, aunque vista desde nosotros permanezca futura [34].

Son las epístolas de la cautividad las que presentan mayor dificultad. Aquello que esperamos, ya lo tenemos "guardado en los cielos" (Col. 1, 5); "las riquezas de gloria que encierra su heredad" Dios las ha realizado no sólo en la persona de Cristo, al "resucitarlo de entre los muertos y entronizarlo a su diestra en los cielos", sino que misteriosamente las anticipa en cuantos por el bautismo somos un ser "en Cristo Jesús, al resucitarnos y entronizarnos con Él en los cielos, para mostrar a los siglos venideros la riqueza extraordinaria de su gracia..." (Ef. 1, 18 y 2, 7; cf. Col. 2, 12-20). Cielos y tierra, presente y futuro, todo parece esfumarse ante lo que acaba de operarse en el bautismo. Es ciertamente Pablo quien nos habla, pero no con su lenguaje técnico habitual, sino con el de la liturgia [35], sin preocuparse mayormente por la precisión teológica. Pero la contemplación de la liturgia no le puede hacer olvidar la trágica realidad considerada en la esperanza. "Nuestra morada está en los cielos", pero "desde ahí aguardamos un Salvador, el Señor Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo de miseria para configurarlo a su cuerpo

[34] "L'aoriste est donc une anticipation de certitude. Mais cette certitude ne s'entend que pour ce qui est de Dieu... ce n'est pas Dieu qui manquera au fidèle... Paul suppose que le fidèle ne se dérobera pas à sa bonté. (...) Ou plutôt Paul n'envisage pas la destinée particulière de chaque fidèle dans les desseins de Dieu, mais les desseins de Dieu sur le christianisme; ceux qui sont en scène sont les fidèles comme groupe...". J. LAGRANGE, *"Epître aux Romains"* (Paris, 1950), p. 217. Es "en Cristo Jesús", resucitado y entronizado en los cielos, que la glorificación se ha realizado para los cristianos —agregaríamos, adelantando la fórmula de Ef. 2, 6.

[35] Esto queda insinuado por la forma literaria de oración de petición y acción de gracias; por el lenguaje hierático; por la repetición de preposiciones (vg. *"syn-égueire syn"*, Ef. 2, 6). Cf. L. CERFAUX en *"Le Christ dans la théologie de saint Paul"*, pp. 307-308.

glorioso" (Fil. 3, 20-21): "...vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, que es vuestra vida, entonces vosotros también apareceréis con Él, llenos de gloria" (Col. 3. 3-4). A la esperanza no le basta saber que tiene su objeto asegurado en los cielos, si éstos lo ocultan a sus miradas (cf. Act. 1, 9); porque entonces es hacia los cielos que se volverá ávida de una "aparición" (Col. 3, 3-4; Tit. 2, 13), de una "revelación" (Rom. 8, 12 s; 2 Tes. 1, 7).

Este punto de vista recibe su formulación más abstracta en Rom. 8, 18, 24-25: "Pienso que los sufrimientos del tiempo presente no tienen proporción con la *gloria* que va a *revelarse* en nosotros... Es sólo a modo de esperanza que fuimos salvados. Porque ver lo que esperamos, ya no es más esperarlo, pues ¿quien espera lo que ve? Si, pues, nuestra esperanza se refiere a lo que no vemos, es por medio de la paciencia que debemos aguardarlo". La definición "popular" [36] de la esperanza que remata el pasaje, contiene una antítesis que no debe confundirse con el tema griego qu contrapone mundo visible e invisible: la gloria que no vemos no es necesariamente una cosa invisible por sí misma [37]. El contexto nos lleva más bien a concepciones apocalípticas: la antítesis "tiempo presente" y "gloria futura" (v. 18), la "revelación" (cf. v. 18-19) de la condición gloriosa de los hijos de Dios, aguardada impacientemente no sólo por la creatura sujeta a la caducidad (v. 19-22), sino por los mismos que poseemos las primicias del Espíritu (v. 23) [38].

El objeto de la esperanza es la gloria misteriosamente anticipada, pero todavía no revelada. No la vemos y por eso la esperamos [39].

[36] Cf. W. Grossouw, art. cit., p. 521.

[37] "...c'est un éclat lumineux qu'on ne voit pas encore, mais qui doit bientôt se manifester". J. Dupont, *"SYN CHRISTO..."*, p. 131. Allí analiza el tema de 2 Cor. 4, 17-18, paralelo a Rom. 8, 18, 24-25: "En conclusión, nous voyons dans II Cor. IV, 17-18, la fusión de deux thèmes distincts... Thème apocalyptique, en premier lieu, qui oriente l'esprit de saint Paul vers les réalités de la fin des temps; il exprime alors son espérance comme il le fait au ch. VIII de l'Epître aux Romains: les épreuves de la vie présente sont peu de chose auprès de la gloire que nous attendons sans pouvoir la voir encore. Paul est tributaire en même temps de la philosophie hellenistique lorsqu'... il oppose... ce qui ne dure que peu de temps à ce qui est éternel", p. 135. Este último elemento está ausente en Rom. VIII.

[38] Aquí el acento de la esperanza recae más sobre la "revelación" de la gloria que sobre la gloria misma; las fórmulas se encargan de subrayarlo:

v. 18: la gloria que va a *revelarse;*

v. 19: la *revelación* de la gloria de los hijos de Dios;

v. 20: la *libertad* de la gloria de los hijos de Dios.

[39] "Il faudra que la gloire soit manifestée, soit rendue visible, mais c'est de la gloire elle-même, dont nous serons enveloppés et qui transfigurera notre corps, que nous jouirons, plutôt que de sa vision et de sa connaissance". J. Dupont, *"GNOSIS..."*, p. 109, quiere excluir de Rom. 8, 24-25, toda alusión a una visión de Dios, al estilo de I Cor. XIII, 12.

c) *"Elpís zoês aioníou"*

La fórmula pertenece a la época de las cartas pastorales: en Tit. 1, 2 ("en *esperanza* de la *vida eterna* que... prometió Dios que no miente"), y Tit. 3, 7 ("seamos herederos, en *esperanza*, de la *vida eterna*") [40]. La "vida" es objeto de esperanza en I Tm. 6, 17-19 ("esperar... en Dios... para adquirir la *vida* verdadera"), I Tm. 4, 8-10 ("la piedad tiene prometida la *vida*, tanto presente como futura... hemos esperado en el Dios viviente"), I Cor. 15, 19 ("si es para *esta vida* solamente que esperamos en Cristo...").

La fidelidad a la Ley aparejaba al israelita una promesa de vida feliz en la tierra (cf. Lev. 18, 5, y Dt. 4, 1, citados en Gal. 3, 12, y Rom. 10, 5). La "*vida eterna*", que sigue a la resurrección, aparece sólo tardíamente, como premio a los que "mueren por la Ley" (II Mac. 7, 9 s.), de los "doctos" (Dan. 12, 2). Es en el Nuevo Testamento que ocupa un lugar central. La tradición sinóptica recuerda una promesa de Jesús dirigida a cuantos lo han abandonado todo (casas, hermanos, etc.) para seguirle, por la que dará "en este siglo el céntuplo en casas, hermanos, etc...., y en el siglo futuro, la *vida eterna*" (Mc. 10, 29-30 par.) [41].

En este contexto se inscribe el tema paulino de la esperanza de la vida eterna. I Tm. 4, 8-10, y 6, 17-19, se inscriben en el tema primitivo de las promesas de vida aparejadas al fiel cumplidor de la voluntad de Dios. Tit. 1, 2 y 3, 7, se refieren a la vida que el justo recibe como recompensa en el juicio escatológico, vida que sigue a la resurrección. En ambos casos la vida esperada no es la de la concepción helénica y mistérica (un poder de inmortalidad por el que el espíritu alcanza la esfera divina tras la disolución de la cárcel del cuerpo), sino la del judaísmo y del cristianismo: la del cuerpo resucitado. Pero al cristiano esta vida le es dada "en Cristo Jesús" (Rom. 6, 23), por una participación en su muerte y resurrección, ya que "es

[40] Aun cuando el genitivo "zoês aioníou" modifique directamente a "kleronómoi" y no a "elpída" (cf. Spicq, *"Les epîtres pastorales"*, París, 1947, p. 281), la vida eterna sigue siendo indirectamente el objeto de la esperanza. La construcción de la frase es análoga a Rom. 8, 24.

[41] "La esperanza religiosa no es el deseo de una supervivencia, sino la esperanza de encontrar a Dios... Fue necesaria la prueba del martirio para que Israel tomase conciencia de lo que era la vida que le prometía la tradición... El israelita fiel comprendió entonces el verdadero sentido de la promesa con la que Yavé había sancionado la práctica de sus mandamientos: «Practícalos y vivirás». No se podría tratar de la vida natural, puesto que, al contrario, había que sacrificarla". J. Guillet, *"Thèmes bibliques"*, París, 1951, p. 174 (traducimos nosotros).

Para el tema de la vida, cf. art. "záo" (von Rad, Bertram, Bultmann), en *TWNT*, t. 2, pp. 833 s.

fidedigna esta palabra: «si con Él morimos, también *con Él viviremos*»" (II Tm. 2, 11) [42].

Esta temática, propia de las cartas Pastorales, con todo se halla contenida ya en I Cor. 15, 19. El contexto es conocido. Ciertos platonizantes de la comunidad de Corinto admiten la resurrección de Cristo, pero ponen en duda la resurrección de los cristianos. La respuesta de Pablo sigue una lógica férrea. "Si no hay resurrección de muertos, entonces tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, entonces es vacío nuestro mensaje y es vacía vuestra fe" (v. 12 s.) [43]. Y no sólo la fe, sino también la esperanza se queda sin objeto: "si es para *esta vida* solamente que pusimos nuestra *esperanza* en Cristo, entonces somos los más desdichados de los hombres" (v. 19) [44]. *¡Si suprimimos la vida que sigue a la resurrección, quitamos a la esperanza su objeto primordial!*

[42] *"Vivir con Cristo"* designa en Pablo la vida futura que sigue a la resurrección (cf. I Tes. 5, 10; II Cor. 13, 4). En cuanto a la perspectiva de las epístolas de la cautividad (Ef. 2, 5; Col. 2, 13), nos remitimos a las explicaciones dadas anteriormente.

De la fórmula antedicha hay que distinguir esta otra: *"vivir para Cristo"* (II Cor. 5, 15). Ella es una contracción de otra fórmula más desarrollada ("vivir para Dios en Cristo". Rom. 6, 10), y designa la vida cristiana *presente*, entendida como exigencia moral de renunciar al pecado y obedecer a Dios (cf. Rom. 14, 7; Gal. 2, 19).

[43] Para Allo (*"Première ep. aux Corinthiens"*, p. 401), Pablo haría un simple silogismo, arguyendo de la idea de "comunidad de naturaleza" entre Cristo y los hombres. Sin embargo, como muestran bien Robertson-Plummer (*ICC*, pp. 347-348), la conexión entre antecedente y consecuente no es meramente lógica, sino *causal*: "the Resurrection of Christ is not viewed by the Apostle as *one particular case* of a general law, but as *the source* of Divine Power which *effects* the Resurrection in store for His members (v. 23). Deny the effect, and you overthrouw the cause; accept the cause as a fact and the effect will certainly follow". Si bien aquí la idea de cuerpo místico no está formulada expresamente, con todo está sobreentendida en toda la argumentación. Así lo han visto la mayoría de los católicos, como lo reconoce el mismo Allo.

[44] No se puede tachar aquí a Pablo de utilitarista. Pero sus presupuestos judeo-cristianos no le permiten la posición del estoico, que se contentaría con el deber cumplido. "Les considerations d'un pragmatisme utilitaire et insoucieux de la verité objective des croyances n'ont rien à faire dans le cas. Nous sentons ici-bas le poids de la vie, et notre misère *suite du péché*; si, faute de cette preuve qu'est la Resurrection nous ne sommes pas sûrs d'être rachetés, nous sentirons-nous jamais allégés de la faute en mesure d'espérer le salut? Au moins les autres hommes, qui n'ont pas cette inquiétude, peuvent jouir vaille que vaille de la vie présente, sans arriére-pensée...". Allo, o. c., p. 403.

El fondo de la cuestión está en que el cristiano no puede considerar la miseria de la vida presente sino bajo su dimensión teológica: como fruto del pecado. Si aquélla no es vencida, el pecado conserva todavía su reinado. Por eso, ni el moralismo estoico ni el famoso "pari" de Pascal pueden tener cabida en el pensamiento de Pablo.

2. *Ensayo de síntesis*

El contenido de las fórmulas y temas analizados en el párrafo anterior queda bastante en claro:

• La *"esperanza de la salvación"* expresa el deseo de escapar a la "tribulación", sea temporal (cárceles, enfermedades), sea escatológica (el día de cólera), logrando una participación en la vida gloriosa de Cristo, la redención del cuerpo. La realidad de la salvación, si bien admite cierta anticipación, con todo no parece *centrarse* en el presente o en el pasado, sino en el futuro [45].

• La *"esperanza de la gloria"* es la fórmula donde cristalizan las más vívidas descripciones de la apocalíptica cristiana: la presencia sensible de Dios en el Hijo, al que resucitó de entre los muertos; la comunicación de esta misma realidad a los hijos de Dios. Aparte algunos textos que presentan cierta dificultad de interpretación, es claro que esta realidad de la gloria es de índole escatológica.

• La *"esperanza de la vida eterna"* es una fórmula tardía, que aparece recién en las Pastorales, y que se refiere a la vida que sigue a la resurrección en el siglo futuro.

Es precisamente aquí, en las Pastorales, que se nota una tendencia a confundir o volver equivalente el contenido de las fórmulas analizadas: "...todo lo soporto *(hypoméno)* por los elegidos, para que también ellos alcancen la *salvación* que está en Cristo Jesús, junto con su *gloria* eterna. Porque es fidedigna la palabra: «si morimos con Él, también *con Él viviremos*; si soportamos *(hypoménomen), con Él reinaremos*..." (II Tm. 2. 11-12).

La complejidad de las fórmulas y temas analizados se vuelve coherente cuando las insertamos en el contexto de la apocalíptica judeocristiana [46]. Es a través del esquema apocalíptico que Pablo concibe el objeto de su esperanza. Nos parece que este esquema es

[45] "Si nos ponemos simplemente frente a textos donde san Pablo habla expresamente de salvación, no osaríamos decir que él la centre precisamente en el presente y todavía menos en el pasado. Más bien tenemos la impresión de que la «salvación», como es el caso en el judaísmo y las religiones helenísticas de la época, concierne a un beneficio a obtener en el porvenir". L. Cerfaux, *"Le Christ dans la théologie de saint Paul"*, p. 16 (traducimos nosotros).

[46] Sin entrar a urgir dependencias literarias, el texto griego de Dan. 12, 1-4 (LXX, versio Theodotionis), podría ofrecer un excelente punto de referencia:

"En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran jefe... Y ésa será una *época de tribulación*, cual no la hubo nunca... En aquel tiempo *se salvará (sothésetai)* tu pueblo... Y la multitud de los que duermen en el país del polvo se despertará, los unos para la *vida eterna (zoén aiónion)*, los otros para el oprobio y la confusión eterna. Los doctos *brillarán* como el esplendor del firmamento...".

"Salvación", "vida eterna", "glorificación", aquí aparecen como diversos aspectos de una misma realidad escatológica que sigue a la "época de tribulación".

Para el tema del mesianismo y la escatología en el judaísmo, cf. J. Bonsirven, *"Judaisme palestinien..."*, en *D.B.S.*, t. 4, cols. 1228-1270.

mantenido desde las cartas a los Tesalonicenses hasta las Pastorales. Es cierto que se nota, sobre todo en las epístolas de la cautividad, una tendencia a "anticipar" la escatología en la misma vida presente del cristiano: la resurrección reservada al siglo futuro parecería acontecer ya en el momento del bautismo (Ef. 2, 6; Col. 2, 12; 3, 1). Este hecho, con todo, no impide la vigencia del esquema apocalíptico aun en estas mismas epístolas. Aquí las realidades escatológicas se encuentran ya realizadas para el cristiano, pero en los cielos, "ocultas" (Col. 3, 3) a nuestras miradas terrestres. Pero un día se "revelarán", "aparecerán", y mientras esto no suceda, ninguna forma de posesión mística podrá apagar la sed de visión de la esperanza (Rom. 8, 24-25) [47].

Por ello, si tuviéramos que condensar en una fórmula el carácter específico del objeto de la esperanza paulina, elegiríamos la de I Cor. 1, 7 ("aguardando la Revelación —*apokálypsin*— de nuestro Señor Jesucristo"), o la de Tit. 2, 13 ("aguardando la Aparición —*epifáneian*— de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador, Cristo Jesús") [48].

Quedarían por destacar los rasgos de esta "revelación" o "aparición" que pondrá término a la esperanza.

Ante todo su carácter misteriosamente "*temporal*". El objeto de la esperanza no será alcanzado por una evasión del tiempo (mítica o mística), sino por un gesto divino, que trasciende y cierra el tiempo, pero que a la vez lo constituye, dándole su pleno sentido: la "Parusía" de Cristo. El gesto divino que cierra la "historia de salvación" se desarrolla según cierto proceso "temporal" que va de la resurrección de Cristo a la resurrección de los cristianos, de la victoria de la cruz hasta la aniquilación del último enemigo: la Muerte.

> "Cristo ya resucitó de entre los muertos, como primicias de los que «descansan». Porque así como por un hombre hay muerte, así también por un hombre hay resurrección de muertos. Así como todos mueren en Adán, todos también revivirán en Cristo [49]. *Pero cada cual en su propio orden:*

[47] Pablo mantiene el esquema temporal de la apocalíptica judía ("este siglo", "el siglo futuro"), aunque complicándolo: por la *Resurrección de Cristo*, el "siglo futuro" se encuentra realizado desde ya, pero en los cielos; por la *Parusía de Cristo*, se realizará en la tierra. Resurrección y Parusía son dos verticales que irrumpen en la línea horizontal del "siglo presente" y lo ponen en relación con el "siglo futuro". Para más detalles, cf. G. Vos, "*The pauline eschatology*" (Michigan, 1953), pp. 38 s.

[48] Según L. Cerfaux ("*Le Christ dans la theologie de saint Paul*", París, 1951, pp. 30-32), "*apokálypsis*" provendría de la apocalíptica judía (= revelación de las realidades celestes), mientras que "*parousía*" y "*epifáneia*" pertenecerían al lenguaje cristiano primitivo "coloreado" por el matiz helenístico (= entrada triunfal del soberano). Según J. Dupont ("*SYN CHRISTO. L'union avec le Christ suivant saint Paul*", 1952, pp. 63 s. y 77), ese matiz no interesa.

[49] Pablo *aquí* no resuelve la cuestión de si todos resucitarán. Sólo atestigua

Cristo como primicias; *luego* (épeita) los que son de Cristo, *en su Venida* (Parousía). ¡Y entonces viene el fin! Porque entonces El entrega el reinado a Dios su Padre, después de haber destruido todo principado, toda dominación, toda potencia. Porque es preciso que dure su reinado «hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies». El último enemigo aniquilado es la muerte..." (I Cor. 15, 20-26).

"...Cuando este ser corruptible haya revestido la incorruptibilidad, y este ser mortal haya revestido la inmortalidad, *entonces* se cumplirá la palabra de la Escritura: «la muerte fue absorbida en la victoria»..." (ib., v. 54).

"Cada uno en su propio orden". Aquí Pablo ha enunciado la ley que rige el proceso temporal de la historia de salvación. Uno es el tiempo de las primicias, otro el de la cosecha. El primero se ha llevado a cabo en Cristo, en Pascua. El otro, que se llevará a cabo en nosotros en la Parusía de Cristo, viene "después" *(épeita)*. Un "después" durante el cual transcurre el reinado presente de Cristo, su victoria sobre todo principado, toda dominación, toda potestad. Y esta victoria de Cristo no llega a su cumplimiento mientras la muerte reine en nuestro ser carnal.

De ahí el carácter "*integral*" del objeto de la esperanza cristiana: no mira a una "parte" del ser del cristiano (vg. la inmortalidad del *alma*), sino a todo su ser, a la "redención del *cuerpo*" (Rom. 8, 23). No es ello la resultante de la dificultad del semita en concebir una vida del alma separada del cuerpo [50]. En realidad, en la antropología paulina aquí presentada entran en juego otros elementos, sobre todo una visión peculiar de la soteriología. La muerte no se limita a ser una ley física que rige el desarrollo natural de los seres [51], sino que se halla en íntima relación con la "economía" del pecado: lo acompañó en su entrada al mundo (Rom. 5, 12), ella es el salario del pecado (Rom. 6, 23) y éste, por su parte, constituye su fuerza, su aguijón (I Cor. 15, 56). Por eso, mientras no llegue la "redención

de que en Cristo la muerte ha sido vencida fundamentalmente para todos. Afirma que resucitarán "los que son de Cristo" (v. 23). La resurrección de los demás no es afirmada ni negada. Pero tampoco es diferida para un momento ulterior, según la concepción milenarista. El pasaje presente no deja escapar ningún trazo neto en este sentido.

Para la exégesis de todo este pasaje, cf. E. B. Allo, *"Première epître aux Corinthiens"*, pp. 405-410 y 439-445. En cuanto al milenarismo *en san Pablo*, atenerse a estas sensatas reflexiones de L. Cerfaux: "un hombre como san Pablo no se interesa por una felicidad temporal o un reino terrestre de Cristo. El centro de su pensamiento es Dios y la unión eterna con Dios, sirviendo Cristo de intermediario. No hay una palabra en sus epístolas que sugiera explícitamente la idea de un reino intermedio y frecuentemente esta idea es excluida". *"Le Christ..."*, p. 43, n. 2 (traducimos nosotros).

[50] El judaísmo llega, en tiempos del Nuevo Testamento, a la idea del alma separada del cuerpo que espera conscientemente la resurrección. Cf. Strack-Billerbeck, *"Kommentar zum Neuen Testament"*, t. IV, p. 1026.

[51] Este sentido se encontraría en I Cor. 15, 36 ("lo que siembras no toma vida si antes no muere"), aplicado a la misma existencia cristiana.

hombre alcanzó también a las cosas [55]. Por lo mismo, el cosmos se asocia a la glorificación de los hijos de Dios [56]. Esta solidaridad se verifica a través del cuerpo del hombre: "la redención del cuerpo" señala a toda creatura la hora de su liberación de lo caduco y corruptible, el término de su "esperanza".

Un mismo esquema imaginativo (el de la apocalíptica), una misma visión teológica, confieren unidad al objeto de la esperanza: *la "revelación" del misterio pascual*, de la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte, *con todas sus resonancias para el hombre rescatado en el cosmos*, la resurrección del cristiano en un mundo transfigurado. *Esta victoria sobre el pecado y la muerte Cristo la ha conquistado en Pascua, con su muerte y resurrección. Pero la plenitud de sus efectos en los cristianos no se revelará sino en la Parusía.* "Il faut croire que la parousie n'est que le mystère pascal s'affirmant selon la plénitude de ses effets dans les fidèles" *(Durrwell)* [57]. En la humanidad individual de Cristo, en el misterio de su muerte y resurrección, se halla sustancialmente realizado el misterio parusíaco: la resurrección de los muertos (I Cor. 15, 21 s.), la reconciliación y pacificación de todas las cosas (Col. 1, 20). Es en su cuerpo místico, en los cristianos, que las virtualidades de este único misterio aguardan su total y plena realización; es aquí que no todo se halla sometido al Padre, que la muerte no ha sido aniquilada (I Cor. 15, 24), es a través del cristiano que la creatura gime por ser liberada de la esclavitud de la corrupción y que el cuerpo aguarda su redención (Rom. 8, 20-23). Podemos decir que en el Cristo terrestre, Pascua

qu'il est possible de trouver dans la consideration de la nature visible des lumières sur la destinée de l'homme aussi bien dans ses aspects sombres que dans ses bons côtés, suscitant l'espérance" (p. 457).

Sin llegar al extremo de sostener que el pecado alteró el orden natural (Alejandro de Halès) (cf. n. 41), creemos, de acuerdo con la opinión más tradicional, que Rom. 8, 19-22, no es una especulación a base de analogías tomadas del orden natural, sin tener en cuenta las consecuencias del pecado. Creemos, por el contrario, que responde a este pensamiento expuesto por M. J. Lagrange (cf. n. 41): *"rien n'est dans l'ordre tant que l'homme est sous le domaine du péché"*. El pecado ha introducido en el mundo un desorden y una ambigüedad que no serán quitadas sino con "la revelación de la gloria de los hijos de Dios".

[55] "A Adán dijo Dios: «...por ti será maldita la tierra, con trabajo comerás de ella por todo el tiempo de tu vida; ella te dará espinas y abrojos... con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella saliste...»" (Gen. 3, 17-19). Esta solidaridad del cosmos en la caída del hombre está atestiguada en el judaísmo (Sib. 3, 785 s.; Jub. 3, 25). Cf. Strack-Billerbeck, *"Kommentar z. N. T....."*, t. III, pp. 247 s.

[56] "Montes y collados exultarán en gritos de gozo... en lugar de espinas, crecerá el ciprés, y en lugar de abrojos, el mirto..." (Is. 55, 12). A. M. Dubarle (a. c., p. 455) conviene en afirmar que es aquí donde más claramente resalta la solidaridad del cosmos con el destino del hombre, según el A. T.

[57] O. c., p. 333.

y Parusía se confunden en una misma visión teológica. El tiempo que separa ambos misterios, sin mayor relieve para el Cristo terrestre, es capital para su cuerpo místico que es la Iglesia [58].

La situación de la Iglesia frente al objeto de la esperanza se torna así totalmente original. A diferencia del judaísmo, ese objeto lo encuentra ya realizado en Pascua. A diferencia del Cristo individual, ella se halla en tensión hacia ese misterio parusíaco que no se ha detenido o esfumado en Pascua. De este modo el "tiempo" de la Iglesia constituye una realidad original frente al "tiempo" de Israel y al "tiempo" de Cristo [59].

Es esta situación original la que da el sello específico a las dos actitudes más características del cristiano en el tiempo presente: la fe y la esperanza. A través de ambas el cristiano está vuelto hacia el misterio pascual. Por la fe el cristiano se vuelve hacia el misterio pascual *en sí*, tal cual ha sido realizado por la muerte y resurrección de Cristo; la fe alcanza este misterio por una afirmación dogmática, por una adhesión al mensaje proclamado por el apóstol (cf. Rom. 10, 9-14). Por la esperanza el cristiano se vuelve hacia la Parusía, es decir, hacia el mismo misterio pascual *participado en los fieles en la plenitud de sus efectos*; la esperanza lo alcanza a través de "gemidos" que parten de lo más hondo del ser corporal renovado por las "primicias del Espíritu" (Rom. 8. 23).

3. *Dos textos paulinos (II Cor. 5, 6-8; Fil. 1, 23)*

Cien textos de un autor poco valdrían frente a tan sólo uno o dos en los que aquél intentase superar o criticar el punto de vista anterior. Esta consideración metodológica debe mantenernos atentos a toda sospecha de un cambio de perspectivas en el modo como Pablo concibe el objeto de la esperanza.

En los textos hasta ahora analizados el objeto de la esperanza parecía situarse *en el fin de los tiempos*. La perspectiva de una reunión con Cristo *inmediatamente después de la muerte* no era por ello negada, pero tampoco afirmada explícitamente. Esto último, en

[58] DURRWELL, o. c., p. 333: "...Aunque la acción resucitante de Dios en Cristo y la parusía se sitúen en las dos extremidades del tiempo, la Iglesia avanza hacia una y otra sin ser distendida por una doble orientación".

[59] Cf. O. CULLMANN, *"Christ et le Temps"*, 1947, pp. 57-65. "On ne saurait trop insister sur ce point en face de «l'eschatologie consequente». L'element primordial est cette conviction de la résurrection, et non l'attente eschatologique. Cette dernière reste, il est vrai, une attente de l'avenir au sens fort, *temporel*, du terme. Mais son accomplissement ne marque plus la coupure centrale entre cet *aiôn-ci* et l'*aiôn* qui vient" (p. 60). "Nous ne sommes en présence d'un apocalypse chrétienne que si le centre est formé par le Christ mort et ressuscité" (p. 63).

cambio, parece que sucede en II Cor. 5, 6-8 ("...plenamente seguros, preferimos dejar este cuerpo para ir a morar junto al Señor"), y Fil. 1, 23 ("...desearía irme y estar con Cristo, lo que sería de lejos preferible; pero, por otra parte, quedar en la carne es más urgente para vuestro bien").

Es precisamente en base a estos dos textos que R. BULTMANN [60] concluye que para Pablo toda la perspectiva escatológica que hemos descrito en el párrafo anterior no es más que mero esquema imaginativo, representación provisoria de la "vida eterna", revestimiento mítico que hemos de sustituir por categorías existencialistas, si es que queremos presentar al hombre moderno un "kerygma desmitologizado". Desde otro horizonte de preocupaciones, y como conclusión de un estudio magistral y decisivo —en muchos aspectos— sobre los 2 textos antedichos, Dom. J. DUPONT [61] llega a estas afirmaciones: "...Paul voit son *espérance* se *transformer*. D'abord en ce qu'il reporte sur le temps qui suit immédiatement la mort des aspirations qui tendaient tout entières vers la fin des temps. Ensuite, en ce qu'il abandonne le point de vue collectif... Sous l'influence des perspectives grecques, plus individualistes, Paul envisage l'objet de son espé-

60 "*Theologie des Neues Testaments*" (Tübingen, 1954), p. 342: "...Ja, Paulus gerät sogar mit der Auferstehungslehre in *Widerspruch*, wenn er Fil. 1, 23, hofft dass das «*einai syn Jristo*» unmittelbar nach seinem Tode eintreten wird... *Dieser Widerspruch verrät, wie wenig an den Vorstellungen liegt*, in denen die Zukünftigkeit der «*zoê*» über das Leben «*en sarkí*» hinaus ihren Ausdruck findet" (el subrayado es nuestro). Para 2 Cor. 5, 6 s., ver p. 198.

No es nuestro objeto discutir la legitimidad del proceso teológico de Bultmann ("Entmythologisierung"), sino tan sólo preguntarnos si este proceso tiene bases sólidas para el punto que analizamos: 2 Cor. 5, 6 s., y Fil. 1, 23, ¿significan para Pablo un abandono del esquema apocalíptico, basado en una incompatibilidad de perspectivas?

61 "«*SYN JRISTOI*»: *L'union avec le Christ suivant saint Paul. Première partie. «Avec le Christ» dans la vie future*" (Bruges, 1952), p. 190. Para mayor claridad, y como punto de referencia, damos un resumen de la conclusión.

"C'est en deux séries de textes bien différentes que Paul exprime son espérance d'être «avec le Christ» dans la vie future...

"1) Dans le cadre de l'antithèse qui oppose le monde présent et le monde futur, l'expression «*syn Jristô*» caractérise la condition du croyant dans l'ère que la parousie du Seigneur doit inaugurer. *C'est normalement le contexte de l'espérance paulinienne.* Tributaire du judaîsme, et plus particulièrement du courant apocalyptique, l'espérance de saint Paul se porte vers des biens concrets; il aspire à la gloire, au règne, à la vie sans fin... Pas plus que le judaîsme, l'Apôtre n'attend de la fin des temps une société familière avec Dieu. Il n'attend pas davantage, dans l'ensemble des textes, une société de ce genre avec le Christ. Il reste que, par sa résurrection, le Christ est entré en possession de tous les biens eschatologiques. Tout ce qu'on espère du monde à venir est déjà réalisé dans sa personne. Dès lors, l'espérance se concentre sur lui... *Le Christ ressuscité est l'objet de l'espérance, moins pour sa personne que pour les conditions glorieuses où il se trouve...*

rance d'un point de vue personnel... Tant qu'il est dans le corps, l'Apôtre se sent eloigné du Seigneur... Une fois qu'il en sera délivré, *il n'aura plus à attendre la venue glorieuse du Christ à la fin des temps:* c'est lui qui ira auprès du Seigneur. Non pas seulement *pour entrer en possession des privilèges du Christ réssuscité*, ces privilèges qu'il doit communiquer à tous les croyants lors de son avènement; mais pour être réuni au Seigneur...".

Algunas de estas conclusiones pondrían en serio aprieto nuestra síntesis, si no constituyesen una formulación un tanto apresurada de análisis por otra parte minuciosos y acertados.

En efecto, aun admitiendo cierto cambio de perspectivas en Pablo respecto al objeto de la esperanza, quedaría aún por ver si es exacto que en virtud de ello, una vez alejado del cuerpo, "no tenga que esperar más la venida gloriosa de Cristo al fin de los tiempos". Semejante afirmación equivaldría a hacerle resolver a Pablo un problema planteado en términos que no son los suyos: "utrum sit spes in beatis" [62]. Aun admitiendo que Pablo aquí considere el objeto de su esperanza de un modo más personal, ¿se sigue que Pablo espere, por su muerte, "entrar en posesión de los privilegios de Cristo resucitado, los que ha de comunicar a todo creyente en su Venida"? ¿Acaso Pablo piensa aquí en una resurrección que seguiría inmediatamente a su muerte? [63]. Aun admitiendo que en estos textos "el pen-

"2) Dans II Cor. V, 8, et Phil. 1, 23, «être avec le Christ» rend un son tout different. Paul exprime ici son aspiration à jouir de la présence de son Maître, et il recherche cette présence pour elle-même... La pensée de ces deux textes ne se meut plus dans l'antithèse qui oppose le monde présent à la fin des temps; ses deux pôles sont maintenant: la vie dans le corps et la survie après l'abandon du corps... Cette manière de voir, qui est nouvelle chez l'Apôtre, est tributaire de l'hellenisme... En cherchant dans l'hellenisme son inspiration, Paul voit son espérance se transformer (sigue el párrafo arriba citado). ...Pour arriver à cet approfondissement de son espérance, il a fallu que saint Paul sorte des perspectives de l'apocalyptique juive; il a fallu que la pensée grecque l'aide à se faire une idée précise de la vie personnelle de l'âme séparée du corps. La théologie chrétienne a retenu cet aspect individuel de la doctrine de Paul sur les fins dernières, mieux, peut-être, que sa brûlante impatience de voir venir la fin des temps: mais l'Eglise n'a-t-elle grandi en terre grecque?...".

[62] Si Santo Tomás se plantea la cuestión suscitada por sus contemporáneos (II, II, q. 18, a. 2) y si la resuelve por la negativa, lo hace tan sólo después de un análisis psicológico de las virtudes teologales hechas a partir de sus objetos formales; después de distinguir entre la "virtus theologica spei" (que no se da en los bienaventurados, que no se da en Cristo ni como "comprehensor" ni como "viator", cf. ib. ad Im.) y una cierta "spes" que procede del "amor caritatis" (la cual se da también en los bienaventurados); después de distinguir dentro de la misma "virtus spei" el objeto primario (gloria animae) y secundario (gloria corporis), ¿podemos exigir de Pablo tal precisión conceptual?

[63] No creemos que esta conclusión sea aceptada por Dupont, cuando él mismo se encarga de mostrarnos que Pablo no espera recibir la "morada y el

samiento griego le ayudó a hacerse una idea precisa de la vida personal del alma separada del cuerpo [64], ¿se sigue de ahí un abandono del esquema apocalíptico en cuanto a concebir el objeto de la "*elpís*"? Para limitarnos a nuestro tema: las nuevas perspectivas insinuadas en II Cor. 5, 8, y Fil. 1, 23 (vida de intimidad personal del alma con Cristo inmediatamente después de la muerte), ¿modifican el objeto de la "*elpís*" paulina?

A pesar de las innegables diferencias que revela un cuidadoso análisis literario entre I Tes. 4, 13-17, y los dos textos antedichos, creemos poder reconocer en ellos una misma enseñanza en cuanto al objeto de la esperanza, que podríamos esquematizar así:

I) El objeto de la esperanza (*"elpis"*) es siempre la participación plena del misterio pascual en la Parusía, con todas sus resonancias en el ser corporal del hombre.

II) Sobrevivir a la Parusía o morir antes son contingencias que no deben alterar nuestra esperanza; de modo tal que revela no tener esperanza quien la hace depender de esa alternativa.

El cambio de perspectivas en los textos antedichos no atañe al objeto de la esperanza, sino a ciertas actitudes (temor, seguridad) frente a la contingencia de una muerte antes de la Parusía, las cuales no están representadas por el vocabulario de la esperanza (*"elpis"*). Hay un cambio de perspectivas:

a) En cuanto a tener que enfrentar personalmente la contingencia de una muerte antes de la Parusía. Aun suponiendo que Pablo no hubiera tenido presente esta contingencia para su persona antes de II Cor. (1, 8 s.; 4, 16), todavía tenemos que mantener que no hay cambio en su enseñanza. Pablo nunca *enseñó* que él o su generación sobrevivirían a la Parusía, aunque lo *deseó* ardientemente (II Cor. 5, 2; cf. I Tes. 4, 16, y I Cor. 15, 51) [65].

b) En cuanto a las reacciones que sugiere la idea de la muerte.

vestido celestes" *sino en la Parusía* (cf. pp. 137-141 y 152). Pero entonces podemos preguntarnos qué quiere decirnos exactamente en la frase arriba citada.

[64] Aquí cabría distinguir con el mismo Dupont (p. 169, n. 4) entre la *idea* de un estado "intermediario" del alma separada del cuerpo (que Pablo podía encontrar en el judaísmo contemporáneo) y *los temas literarios* bajo los cuales se presenta esta idea en 2 Cor. 5, 8, y Fil. 1, 23 (aquí los indicios nos orientan hacia la filosofía helenística). Si bien Pablo *pudo* encontrar la idea en el judaísmo, *de hecho* no la encontró sino por influencia directa de un tema de la filosofía helenística.

[65] La simple lógica pide que no se ponga a Pablo en contradicción con su *enseñanza* solemne acerca de la incertidumbre de la fecha de la Parusía (I Tes. 5, 1). Este pensamiento es el que ha inspirado el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica del 18-VI-1915, puntos 2 y 3 (D. 2180-2181). Pero Pablo pudo *desear* ardientemente la *pronta* venida de la Parusía, lo cual no constituye una enseñanza, ni es esencial a su esperanza, aunque está de acuerdo a su movimiento.

Al comienzo Pablo se esfuerza en mostrar que la muerte no es un obstáculo para nuestra unión con Cristo *en la Parusía*. Luego (II Cor. 5, 8, y Fil. 1, 23) la muerte es deseable y preferible como el medio que nos permite una reunión *inmediata* con Cristo. Pues bien, estas nuevas reacciones Pablo no las expresa con el vocabulario habitual de la esperanza (tomado del salterio griego), sino con un vocabulario tomado de la filosofía helenista: estar seguro ante la muerte (*"tharreîn"*), el morir es ganancia (*"tó apothaneîn kérdos"*) [66]. Pero si bien Pablo ha podido incorporar algo de la psicología del estoicismo en su actitud frente a la muerte, esto no modifica la estructura objetiva de su esperanza (*"elpís"*), que sigue siendo tensión hacia la participación plena del misterio pascual en la Parusía de Cristo.

Intentemos verificar este esquema en los 3 textos arriba citados. En los tres, Pablo enfrenta la contingencia de una muerte antes de la Parusía. ¿Qué reacciones suscita esta perspectiva?

Comencemos por I Tes. 4, 13-17. La muerte prematura de ciertos cristianos llena a los fieles de Tesalónica de una aflicción tal que Pablo no vacila en compararla a la de aquellos que no tienen esperanza ("elpída"). Pablo los consuela apelando a una confesión de fe (v. 14) y a una "palabra del Señor" (v. 15-17) [67]. Por esta respuesta podemos entrever lo que les afligía y quitaba la esperanza: aquellos que mueren antes de la Parusía ¿están en desventaja con respecto a los que para entonces sobrevivan? (v. 15).

¿En qué puede consistir esta "desventaja"? Parece superficial creer que para los tesalonicenses todo se reduce a una cuestión sobre el "orden de precedencias" a seguir en la "liturgia del cortejo final" en la Parusía [68]. Más acertado parece suponer que los tesalonicenses, por influjo de cierto milenarismo judío, pensaban que los cristianos difuntos no participarían del reinado mesiánico de Cristo *en la tierra*, el cual debería preceder a la resurrección de los muertos y al reinado celeste de Cristo [69]. Dentro de este planteo apocalíptico, Pablo respondería apelando a una "palabra del Señor" que ubica la resurrección de los muertos en el comienzo mismo del acto parusíaco (v. 15-17):

> "...nosotros los vivientes que quedemos hasta la Parusía del Señor, no aventajaremos a los que se hayan «reposado». Porque el mismo Señor, dada la señal, descenderá del cielo... y los muertos en Cristo resucitarán pri-

[66] Cf. Dupont, o. c., pp. 158 s. y 173 s. Ver más abajo la exégesis de 2 Cor. 5, 8, y Fil. 1, 23.

[67] *"En lógo Kyríou"*, más que designar específicamente un "lógion" de Jesús trasmitido por tradición oral, designa la trasmisión de una revelación (venga o no de Jesús). Cf. Dupont, o. c., p. 42, n. 4.

[68] Es la opinión de Steinmann, Buzy, Huby.

[69] Es la opinión de Lagrange, Allo y el mismo Dupont (p. 41, n. 1).

mero. Después, nosotros los vivientes que quedemos, seremos arrebatados juntamente con ellos en nubes para salir al encuentro del Señor en los aires; y así estaremos siempre con el Señor" [70].

Todos los cristianos, vivientes o resucitados, formarán el cortejo del Señor en su Parusía [71]. Los cristianos difuntos no verán impedida, ni siquiera en parte, su participación en el Reino glorioso de Cristo. Pensar lo contrario es haber perdido la esperanza. Aquí la esperanza (*"elpís"*) tiende hacia la participación plena del reino glorioso de Cristo en la Parusía [72].

[70] J. Dupont (o. c., pp. 47-110) nos ofrece un análisis exhaustivo de este pasaje, buscando especialmente las fuentes de inspiración para la fórmula "con el Señor" (v. 17). Todo el contexto está inspirado por las representaciones y la terminología de la escatología del *judaísmo* y del *cristianismo primitivo;* el helenismo (ritual de visita de los emperadores) aquí no ha de ser tomado en cuenta. Al hablar Pablo de la "venida" de los difuntos "con el Señor", parece ser tributario del *tema apocalíptico,* que dice que en la "venida" del Señor sus santos estarán "con Él" (cf. Zach. 14, 5, derivado de Deut. 33, 2). Pero si bien la esperanza se concretiza en los temas tradicionales de la apocaliptica judía, ella se proyecta al mismo tiempo sobre *la persona de Jesús,* quien por su resurrección está ya en posesión de lo que los fieles esperan del fin de los tiempos. Ya no se desea sólo la "gloria" escatológica, sino *la misma gloria de la que está revestido Jesús.* Con todo, la esperanza sigue llevándose hacia *la felicidad* del Reino cuyo Soberano es Jesús, *más que hacia una conversación íntima con Él.* Los tesalonicenses se afligen precisamente porque sus difuntos se verán privados de una parte de esta felicidad: llegarán tarde. Pablo los desengaña: los difuntos estarán presentes desde la llegada del Señor; no perderán nada. No habrá intervalo entre la parusía y la resurrección. Los difuntos como los vivientes constituirán la corte del Soberano Juez cuando venga (cf. ib., pp. 11-113).

[71] San Pablo no precisa más, no se pone a refutar los detalles del pretendido milenarismo de sus corresponsales (los difuntos resucitados, ¿participarán primero de un reinado terrestre de Cristo y luego del reino celeste?). Lo esencial es que todos juntos participarán del reino de Cristo.

[72] La confesión de fe que introduce Pablo (v. 14) nos hace pensar que el problema planteado por los tesalonicenses no se limita sólo a cuestiones de apocaliptica, sino que va más lejos: "si creemos que Jesús murió y resucitó, también a los que murieron en Jesús, Dios los traerá con Él" (para detalles, cf. Dupont, pp. 41 s. y 100-110). A Pablo le parece que el llanto de los tesalonicenses pone en cuestión *la misma obra de Dios en Jesús* muerto y resucitado *y en aquellos que comparten su destino* por una muerte cristiana. La muerte nos separaría del "amor de Dios que está en Cristo Jesús" (Rom. 8, 38-39); por la muerte seguiríamos bajo el poder del pecado (I Cor. 15, 17); ...todas estas consideraciones, que luego Pablo tematizará como consecuencias del mensaje tradicional, están en la línea de la consecuencia que en el v. 14 Pablo saca de la confesión de fe ("también a los que murieron en Jesús, Dios los traerá con Él"). Estas deducciones son el eco "d'une pensée particulièrement chère à l'Apôtre, à savoir de cette *union au Christ* qui transforme le chrétien *des ici-bas* pour le consommer un jour par la conformité à sa mort et à sa résurrection..." (P. Benoit en *Rev. Bib.,* 1954, p. 122). Si los tesalonicenses se angustian ante la muerte, es porque piensan que ésta puede amenazar aquella unión con Cristo que tenemos ya en esta vida por el bautismo. Y esta angustia no es natural, sino que va contra la fe y la esperanza cristianas.

En II Cor. 4, 7 y 5, 8, es el mismo apóstol quien debe enfrentar personalmente la contingencia de una muerte que ejerce su poder de modo continuo y amenazador. Pablo no pierde el coraje, apoyándose en la fe tradicional (4, 13; 5, 1) que le sugiere dos géneros de consideraciones: 1) *desde* ya el poder divino sostiene su debilidad (4, 7), la vida de Jesús se manifiesta en su cuerpo mortal (4, 10 s.), el hombre interior en él se renueva diariamente (4, 16); 2) *en el día final* participará de la resurrección de Jesús (4, 13), recibirá una gloria eterna (4, 17), revestirá un "tabernáculo" celeste, hecho a imagen de Cristo resucitado, no por mano de hombre (5, 1 s.) [73]. Todas estas consideraciones, que mantienen su fe y esperanza frente a la muerte, no le impiden formular dos tipos de reacciones:

a) *Angustia ("stenázomen")* motivada por un *deseo ardiente ("epipothoûntes")* de sobrevivir a la Parusía, sin pasar por la muerte:

> "...pues sabemos que si el tabernáculo de nuestra morada terrena se deshace, tenemos de Dios una morada no hecha por mano de hombre, eterna en los cielos. Y aquí está precisamente lo que nos hace gemir *(«stenázomen»)*, este deseo ardiente *(epipothoûntes)* de revestir aquella morada celeste por encima de la nuestra. Esto, suponiendo que entonces nos hallemos «vestidos» y no «desnudos». Porque mientras vivimos en este tabernáculo gemimos agobiados por cuanto que no queremos ser «despojados» sino más bien «sobrevestidos», a fin de que lo que hay de mortal en nosotros, sea absorbido por la vida. Y quien nos hizo para esto es Dios, quien nos dio las arras del Espíritu" (5, 1-5) [74].

[73] "Depuis II Cor. IV, 7, jusque V, 5, le *schéma* général de la pensée reste toujours le même: *au point de départ,* une image empruntée à la philosophie hellénistique; *dans les explications* qui suivent, *retour,* plus ou moins prompt, *aux thèmes eschatologiques* dans lesquels saint Paul exprime spontanément son espérance. Les emprunts à la philosophie proviennent chaque fois des thèmes qui caracterisent le corps par opposition à l'âme; *saint Paul n'en garde que la manière de parler du corps, auquel il oppose, non pas l'âme,* mais l'être spirituel des chrétiens, porteur de la puissance de Dieu et enrichi des arrhes de l'Esprit-Saint" (Dupont, o. c., p. 152).

"Vaso frágil" (4, 7), "hombre exterior" (4, 16), "morada" (5, 1 s.), "desnudo"-"vestido" (5, 3)..., todas estas imágenes provienen de la filosofía helenista, que las utiliza para caracterizar la condición de nuestro ser corporal sometido al sufrimiento y a la muerte. Pablo las emplea sin mantener el dualismo que encierran; por el contrario, en vez de pensar en el estado de "alma separada", en seguida salta al esquema apocalíptico del cuerpo glorioso que tenemos en los cielos y que vamos a revestir en la Parusía (4, 17; 5, 1 s.; cf. I Cor. 15, 53 s.; Rom. 8, 23; II Pet. 1, 13 s.), o al tema cristiano del cuerpo glorioso concebido como un "tabernáculo" celeste, *"ajeiropoíeton"* como el cuerpo resucitado de Cristo (5, 1; cf. Mc. 14, 58; Heb. 9, 11-24; Jo. 2, 19). Para este último tema ver Dupont, o. c., pp. 146-150.

[74] "Les premiers versets du ch. V de la IIe. aux Corinthiens constituen un des passages les plus discutés du Nouveau Testament" (Dupont, o. c., p. 135). La complejidad de este pasaje desde el punto de vista literario aparece con todo su relieve en el análisis que le consagra Dupont (pp. 135-153). En estos pocos

Pablo quisiera evitar la temible "desnudez" del alma despojada del cuerpo; quisiera "revestir" el cuerpo glorioso como "por encima" de su cuerpo mortal... temor y deseo que no cuadran con los ideales de la filosofía helenística, sino con el alma judía de Pablo [75], con su deseo de una Parusía inminente. Deseo que responde a la orientación que ya desde el bautismo recibe el cuerpo santificado por las arras del Espíritu y que va hacia la resurrección y no hacia la muerte (Rom. 8, 6-11-23). Pero deseo marginal a su esperanza, ya que ésta puede coexistir con sentimientos en cierto modo opuestos:

b) *Seguridad ("tharroûntes"), preferencia ("eudokoûmen mállon")* por la contingencia de la muerte:

> "...así, pues, llenos de seguridad y sabiendo que mientras moremos en este cuerpo viajamos lejos del Señor —porque marchamos bajo el régimen de la fe y no de la visión—, ...*nos mantenemos seguros y preferimos* ausentarnos de este cuerpo para ir a morar junto al Señor..." (ib., v. 6-8).

Ahora Pablo se coloca en una nueva perspectiva. No habla de sobrevivir a la Parusía; mejor dicho, no habla más de la Parusía. La perspectiva de vivir en el cuerpo o fuera de él, le hace olvidar el momento de la Parusía y atender al momento que sigue a la muerte. Aunque no se la nombre, es sobre el alma separada del cuerpo, sobre la suerte que le toca antes de la resurrección, que recae el centro de interés [76]. Y esto hace entrar en juego un nuevo género de consideraciones: este cuerpo es para el alma un lugar de exilio que la retiene lejos del Señor (v. 6); la vida en el cuerpo sólo nos permite

versículos, en los que Pablo no vacila en ir transformando las imágenes iniciales (del cuerpo comparado con una tienda pasa al cuerpo comparado con un vestido), Dupont encuentra 3 temas literarios de diferente origen: 1) apocalíptica: temor al estado de "desnudez" representado por la muerte (cf. I Cor. 15, 53-54; Rom. 8, 19-23); 2) filosofía helenística: el cuerpo concebido como morada del alma, o como vestido, o como peso para el alma (cf. Cratilo, 403 B); 3) predicación cristiana *(oídamen)*: el cuerpo como templo del Espíritu Santo (I Cor. 3, 16 s.; 6, 19; 2 Cor. 6, 16), el cuerpo resucitado de Cristo como tabernáculo celeste, *"ajeiropoíeton"* (Mc. 14, 58; Heb. 9, 11-24).

[75] Si bien la imagen de "desnudez" aplicada al estado de despojo del cuerpo la toma Pablo del helenismo, la reacción de horror y confusión ante ese estado es propia del judaísmo que hay en Pablo: "pour le philosophe, Grec habitué à admirer des corps humains dans leur beauté sans voile, cette «nudité» de la «psyché» représentait un état plus pur de l'âme, tandis que Paul était de ces Sémites à qui l'absence de vêtement fait horreur" (Allo, in h. l., p. 146).

[76] J. Th. Ubeink (citado por Dupont, p. 155, n. 2) y algunos otros (como Wendland, *"An die Korinther"*, pp. 127 s.) niegan que Pablo piense aquí en un estado intermediario del alma entre la muerte y la Parusía: Pablo no pensaría aquí con otras categorías que las de la apocaliptica judía. Si bien esta posición nos simplifica el problema y nos ahorra todo el trabajo de este tercer párrafo, creemos que descuida la complejidad del pensamiento paulino en este pasaje, puesta de relieve sobre todo por los finos análisis de J. Dupont (o. c., pp. 153-171). El autor nos confirma en la posición más común de los exégetas, a través de un

alcanzar al Señor bajo la condición oscura de la fe y no de la "visión" (v. 7); para alcanzar al Señor, para llegar a alcanzarlo en la "visión", es necesario que ella abandone el cuerpo (v. 8) [77]. Los sentimientos también han cambiado: la muerte ya no causa horror y angustia. Ante ella podemos experimentar la "seguridad" del filósofo [78]. Comparada con la vida en el cuerpo, la muerte es preferible, ya que nos acerca al Señor.

En Fil. 1, 23, la perspectiva de la muerte se le ofrece a Pablo bajo la forma del martirio. El apóstol está encadenado. A pesar de ello, y de los propósitos poco nobles de los que intentan continuar su obra de evangelización eclipsándola, la Palabra de Dios no está encadenada, Cristo es proclamado. Los que pensaban "hacer más pesadas sus cadenas" se equivocan: la tribulación lo llena de alegría y esperanza *("elpís")*. En efecto, está seguro no sólo de que verá la "salvación" [79], sino también de que en cualquier forma, sea por su vida, sea por su muerte, Cristo será glorificado en su cuerpo. Porque su vida no tiene otro objeto sino Cristo [80] y su muerte significa concre-

análisis literario del pasaje: la insistencia en el verbo *"tharréo"* (v. 6 y 8) y en la antítesis *"endeméo-ekdeméo"* (¡3 veces!) orienta hacia el contexto literario de la filosofía helenística: y este contexto, desde el punto de vista de las ideas, se ocupa del problema de la suerte del alma cuando se separa del cuerpo. En estos versículos se acentúa la influencia de la filosofía helenística: mientras que en IV, 7 y V, 5, Pablo emplea sus imágenes para calificar la condición presente del cuerpo, sin llegar a abrazar el dualismo implicado en aquéllas; aquí, en cambio (v. 6-9), se acepta el dualismo alma-cuerpo y es la misma condición del alma la que es descrita a través de las imágenes del helenismo. Con todo, no conviene olvidar esta sabia advertencia: "On se gardera d'exagérer la dépendance de l'Apôtre à l'égard des conceptions philosophiques dont il est tributaire ici. Ce que Paul leur doit, il aurait pu le trouver... dans la tradition juive et chrétienne, et il paraît bien être conscient de ne rien proposer qui ne soit conforme aux enseignements traditionnels" (p. 171).

[77] Este tal vez sea el único pasaje paulino en el que aparezca el tema de la "visio beata *inmediate* post mortem". Para I Cor. 13, 12, ver. J. DUPONT, *"GNOSIS..."*, pp. 105-148.

[78] J. DUPONT, *"SYN CHRISTO..."*, pp. 158 s.

[79] Pablo aquí se sirve del lenguaje de la Biblia griega (más concretamente, de las plegarias del salterio o del libro de Job). El carácter estereotipado de la fórmula hace que no podamos precisar si Pablo aquí por "soteria" se refiere a la liberación de la cárcel, de la muerte, o a la salvación escatológica. Estas precisiones pierden su importancia cuando en "soteria" vemos la intervención ("escatológica") de Dios que salva al justo ya en esta historia. Vista desde este ángulo, la "salvación" de Pablo redunda en "gloria de Cristo". *Y es hacia este acto salvador de Dios en Cristo que tiende la "elpís" paulina.*

[80] "Ma vie n'a d'autre mobile que le Christ", así traduce CERFAUX (*"Le Christ dans la théologie..."*, p. 245) el v. 21. "Christ désigne toujours le Christ personnel. Lorsque... le terme arrive à couvrir les chrétiens, nous pensons que c'est en vertu d'une métonymie...", ib., p. 244. Fil. 1, 21, no puede confundirse

tamente el testimonio de Cristo por el martirio. Al fin, todo resulta ganancia.

Pero vista desde otro ángulo, esta alternativa lo deja perplejo:

> "...si la vida en la carne significa para mí la fecundidad del trabajo, entonces ya no sé qué elegir. Me siento arrinconado en esta alternativa: por un lado, tengo el deseo *(«epithymían»)* de irme y estar con Cristo, y esto es mucho mejor *(«pollô mállon kreîsson»)*; pero por otro lado, permanecer en la carne es más urgente para vuestro bien" (1, 22-24).

Ahora la vida y la muerte son comparadas no desde el ángulo de la glorificación de Cristo, sino desde otro ángulo más personal y "pasional" en el que entran no sólo su fe y esperanza cristianas, sino su deseo *("epithymia")* más íntimo. Desde este ángulo la muerte cobra un lugar de privilegio *("kérdos", "pollô mállon kreisson")* sobre la vida, ya que nos permite reunirnos con Cristo [81]. Pero por otro lado, el permanecer en el cuerpo significa un trabajo fecundo en favor de sus fieles. De ahí su perplejidad.

Es en Fil. 1, 23, donde se vuelve más nítido aquel cambio de actitud ante la muerte que Pablo iniciara en II Cor. 5, 6-9: no más angustia sino seguridad y hasta ganas de morirse para volar junto al Señor. Y a la vez es también aquí donde se ve mejor que, tanto las ganas de morirse, como las de quedarse en el cuerpo, no afectan la estructura de la esperanza *("elpís")* de Pablo. Esta última desborda estas contingencias personales y se vuelve a algo de interés más común: Cristo será glorificado por el ministerio o por el martirio de Pablo, viva o muera Pablo [82].

con Gal. 2, 20 ("Vivo, ya no yo, Cristo vive en mí"): aquí Cristo es causa eficiente de la vida cristiana, allí es fin.

[81] Si la muerte significa una reunión con Cristo, la vida presente no puede significar sino una separación y un alejamiento del Señor: el punto de vista es semejante al de 2 Cor. V, 6-9. Por lo demás, el análisis literario de los temas aquí expresados *("tó apothaneîn kérdos, polló mállon kreîsson, analysai")* nos conduce al mismo contexto de la filosofía helenística (cf. DUPONT, o. c., páginas 173-181).

[82] En este pasaje se pone de relieve un aspecto del objeto de la *"elpís"*, que no hemos tenido oportunidad de mencionar antes. Nos referimos a su carácter *"misionero"*: hay una indudable relación entre el misterio de la Parusía y la obra de evangelización y de testimonio de Cristo ante el mundo (cf. el tema en el sermón escatológico: Mt. 24, 14: "Y este evangelio del reino será predicado en el mundo entero como testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin"). Esta obra de evangelización que realiza la Iglesia en la historia presente no puede quedar al margen de la esperanza cristiana. "Non seulement nous attendons, pour la fin des temps le retentissement dans le cosmos de la rédemption intérieurement operée, mais nous attendons d'abord que le salut acquis par le Christ soit étendu à tous les hommes. Et ceci nous *l'attendons non pour la fin des temps, mais a l'interieur des temps.* C'est l'objet le plus inmediat de l'espérance. Et c'est pourquoi... elle vise inmédiatement *la mission*" (J. DANIÉLOU, *"Essai sur le mystère de l'histoire"*, p. 337).

4. *Conclusión*

Habiendo partido del análisis de las fórmulas en las que se designa el objeto de la esperanza paulina, hemos visto que su complejidad se volvía coherente cuando las insertábamos en el contexto de la apocalíptica judeocristiana. Es a través del esquema apocalíptico que Pablo concibe el objeto de su esperanza. Este esquema no es abandonado ni siquiera cuando en virtud de la "mística" tiende a "anticipar" la escatología en la vida sacramental del cristiano. La salvación, la gloria, la vida eterna, podrán anticipársenos en el bautismo por nuestra participación en el misterio de Cristo; sin embargo, estas realidades permanecen ocultas en los "cielos" y sólo una "revelación" las pondrá de manifiesto, "cuando aparezca Cristo" (Col. 3, 3-4).

Es hacia esta "revelación" que se vuelve la esperanza ("elpís"). Hemos indicado sus principales características: su "temporalidad" (al fin de los tiempos, en la Parusía de Cristo); su "integralidad" (afecta al mismo ser corporal del cristiano, "transfigurándolo"); su dimensión "cósmica" (tiene resonancias en la misma creatura corporal). Concretamente, es el misterio de la Parusía de Cristo, con todas sus resonancias para el hombre rescatado en el cosmos. Mientras que la fe se vuelve hacia el misterio pascual *en sí*, tal cual ha sido realizado en Cristo por su muerte y resurrección, la esperanza se vuelve hacia la Parusía, es decir, hacia el mismo misterio pascual *participado por los cristianos en la plenitud de sus efectos.* Mientras que la fe lo alcanza por una *afirmación dogmática* que responde al mensaje apostólico, la esperanza lo alcanza a *través de "gemidos"* que parten de lo más hondo del ser corporal renovado por las "primicias del Espíritu".

Si por algunos instantes (II Cor. 5, 6-9; Fil. 1, 23) el dualismo antropológico de la filosofía helenística permitió a Pablo una concepción más precisa del estado de los cristianos muertos antes de la Parusía, no por ello podemos hablar de una "transformación" de la esperanza *("elpís")* que lleve a Pablo a abandonar el esquema apocalíptico antes mencionado. Pablo ahora está seguro de que al morir va a reunirse con el Señor en una condición tal de intimidad que, en comparación con la condición presente de la fe, puede ser denominada "visión" (II Cor. 5, 7). Esta perspectiva puede llenarlo de "seguridad" *("tharroûntes")*, puede despertar el anhelo *("epithymía")* de la muerte, como una alternativa preferible a la vida presente; *sin embargo, su esperanza ("elpís") permanece tendida hacia la Parusía de Cristo.*

RICARDO FERRARA

NOMBRAMIENTO DE MONSEÑOR ESCALADA COMO OBISPO AUXILIAR DE BUENOS AIRES

a la luz del Archivo Vaticano

I. *Contactos con la Nunciatura de Río de Janeiro*

1. *La diócesis de Buenos Aires*

Al extinguirse el 22 de marzo de 1812 la vida de monseñor Benito Lúe y Riega entró el obispado de Buenos Aires en una vacancia que habría de prolongarse más de 17 años. Inauguróse entonces el período de los Vicarios Capitulares, elegidos para un determinado número de años: D. E. Zavaleta (1812-1815), V. Achega (1815-1817), J. D. Fonseca (1817-1821), J. V. Gómez (1821-1822), M. Medrano (1822), M. Zavaleta (1822-1824), J. L. Banegas (1824-1830) [1].

Todo esto en una incomunicación de hecho con la Santa Sede. La falta de obispo traía consigo males gravísimos. Para poner término a la anomalía vieron los gobiernos que era preciso acercarse al centro de la unidad. El 26 de agosto de 1829 se hizo cargo del gobierno de la provincia de Buenos Aires, con carácter provisorio, el general Juan Viamonte. Ya el 8 de octubre siguiente escribía al Papa para pedirle remediase la situación de la diócesis [2].

Independientemente de esta solicitud, por breve del 9 del mismo mes de octubre, designó Pío VIII a Mariano Medrano obispo titular de Aulón para el gobierno de la diócesis de Buenos Aires. La disposición del Papa suscitó una oposición muy viva de parte del fiscal de Estado, Pedro Agrelo, quien alegaba la falta de presentación que, a su entender, era derecho inalienable de la soberanía argentina [3].

Cuando el documento en cuestión llegó a Buenos Aires, se había elegido como gobernador propietario al general Juan Manuel de Rosas, quien asumió el mando el 8 de diciembre de 1829 [4]. Medrano presentó su bula sólo después de su consagración. Gracias a la energía de Rosas y de su ministro Tomás Manuel Anchorena consiguió el pase el 31 de enero de 1831 [5].

---

[1] Véase Américo Tonda, *Las Facultades de los Vicarios Capitulares porteños*, Buenos Aires, 1953, pp. 55-56.

[2] Publicada en el *Memorial Ajustado* (en adelante usaremos la sigla M.A.), Buenos Aires, 1834, pp. 63-65.

[3] Vista fiscal del 4 de setiembre de 1833. En el M.A., pp. 88-90.

[4] Manuel Gálvez, *Rosas*, Buenos Aires, 4ª edición, 1954, pp. 106-109.

[5] El decreto fue suscrito por Balcarce, por hallarse Rosas ausente de Buenos Aires desde el 18 de setiembre de 1830 hasta el 15 de febrero de 1831. Cfr. Antonio Zinny, *Historia de los Gobernadores de las Provincias Argentinas*, t. II, Buenos Aires, 1920, p. 111. Para quien conoce la historia resulta evidente que

Entre tanto, en setiembre de 1830, el vicario electo había emprendido viaje a Río de Janeiro para recibir la consagración de manos del representante del Papa. Pedro Ostini, nuncio de Su Santidad ante la corte imperial, se expresa en los términos más elogiosos respecto de la persona del consagrado. La ceremonia se llevó a cabo el 26 de setiembre en la iglesia de los benedictinos. Ostini da expansión a su alegría, porque la vista del "venerable" hermano suyo en el episcopado, cuya piedad le había impresionado profundamente, le permitía vislumbrar la aurora de una renovación espiritual en los países del Plata [6].

La nunciatura de Río de Janeiro fue creada por León XII; había tenido su antecedente en la de Lisboa, trasladada al Brasil cuando la ocupación de Portugal por Napoleón (1808), donde quedó hasta 1821. Para la creación de la Nunciatura ante la corte brasileña se habían presentado muchas dificultades, superadas definitivamente el 25 de mayo de 1829 [7]. El 28 de julio del mismo año agregóse el carácter del nuncio el de delegado apostólico para las repúblicas hispanoamericanas [8]. Pedro Ostini, primer nuncio, llegó a la bahía de Río el 1º de junio de 1830 [9].

---

nada se hacía sin consentimiento del gobernador propietario, por más alejado que se hallase. La ausencia obedecía a la guerra con el general Paz.

[6] Archivo de la Secretaría de Estado (citada en las notas siguientes con la sigla ASE). despacho nº 96, Argentina, nº 5 (nº de registro 72.523), del 28 de setiembre de 1830. Bajo la rúbrica 279 ("Asuntos Americanos"), 1830-1836, 3º). Citado por WILLIAM J. COLEMAN M. M., *The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its influence in Spanish America (1830-1840)*, Washington, 1950, pp. 100 y 140, nota 21.

[7] COLEMAN, op. cit., p. 52.

[8] Damos una breve reseña de los representantes pontificios establecidos en Río de Janeiro: Lorenzo Caleppi (arzobispo), nuncio ante la corte de Lisboa desde el 25 de octubre de 1800; llegó a Río, en compañía de Juan VI, el 8 de setiembre de 1808; creado cardenal el 8 de abril de 1816, murió el 9 de enero de 1817 (cfr. COLEMAN, op. cit., p. 21). Juan Francisco Marefoschi (arzobispo), que llega el 27 de octubre de 1817 y muere el 17 de setiembre de 1820 (ibíd., pp. 21-22). Domingo Costantini, encargado de negocios; vuelve con el rey a Lisboa el 9 de agosto de 1821 (ibíd., p. 22). Primer nuncio ante la corte imperial de Brasil independiente fue Pedro Ostini, arzobispo; llega a Río el 1º de junio de 1830 (ibíd., p. 56) y parte de regreso a Europa el 4 de febrero de 1832 (ibíd., p. 65); desde el 28 de julio de 1829) había sido designado, asimismo, delegado apostólico para la América española (ibíd., p. 52). Le siguió, como encargado de negocios, Escipión Domingo Fabbrini; su nombramiento, que lo constituía simultáneamente prodelegado apostólico, se produjo el 1º de febrero de 1833 (ibíd., p. 93); perdió su jurisdicción sobre la América hispana el 10 de enero de 1838, para recuperarla nuevamente el 18 de marzo de 1840 (ibíd., p. 349); designado internuncio el 27 de octubre del mismo año 1840, pero murió ya el 7 de enero del siguiente (ibíd., p. 351). Sucesor suyo fue Ambrosio Campodónico desde el 9 de enero de 1841, delegado apostólico para Hispanoamérica a partir del 6 de setiembre de 1842 (ibíd., p. 351).

[9] Ostini había nacido en Roma el 27 de abril de 1775. Debía haber presidido la misión dirigida a Chile y que fue encabezada luego por Juan Muzi. Desde 1824 a 1827 había sido internuncio en Viena. Ya el 27 de abril de 1827 lo nombraron nuncio en el Brasil. Al no poder realizarse por entonces la erección de la nunciatura, recibió en 1828 traslado a Lucerna en calidad de nuncio. Después de regresar del Brasil, volvió a ser nuncio de Viena en 1832. En 1836 es publicada su nominación de cardenal. Muere el 9 de marzo de 1849 en Nápoles. Cfr. GAETANO MORONI, *Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica*, t. 50, pp. 56-57.

2. *La candidatura de Mariano Escalada*

El joven sacerdote porteño Mariano Escalada había acompañado a monseñor Medrano, en calidad de secretario, y causó una impresión muy satisfactoria en el nuncio. Este comunica el 12 de setiembre de 1830 al cardenal secretario de Estado el arribo de monseñor Medrano. Después de explicar los motivos que indujeron al obispo a imponerse el sacrificio de un viaje cansador por mar, agrega que, a pedido suyo, el recién llegado se halla ocupado en la redacción de un informe sobre el estado de la Iglesia en las Provincias Unidas, tarea en la que lo ayudan dos sacerdotes que ha traído consigo. Uno de éstos es cabalmente Mariano Escalada, de quien afirma que pertenece a una de las más ilustres familias de Buenos Aires y que, pese a sus pocos años, goza allí de una estima muy grande [10].

Escalada investía en esas circunstancias el carácter de secretario del consagrado [11]. El viaje de regreso fue arriesgado; los sorprendió un violento temporal, que hizo encallar la nave en un banco de arena donde corrió peligro de ser destrozada [12]. A su regreso a Buenos Aires nombró monseñor Medrano, con fecha del 17 de octubre de 1831, a Mariano Escalada provisor y vicario general: a depositar tanta confianza en los 32 años no cumplidos del agraciado lo movían las buenas cualidades que lo adornaban: prudencia, ciencia y las demás requeridas [13]. Medrano, en los primeros meses de aquel año, había tenido la satisfacción de recibir el decreto del pase para su bula (31 de enero) y otro relativo a su recepción en la catedral (23 de marzo), si bien sólo el 12 de agosto del mismo año quedó concluida la controversia con el cabildo eclesiástico, pudiendo ese día tomar solemnemente posesión de su sede [14].

La permanencia de Escalada en Río de Janeiro le sirvió de ocasión para entablar una estrecha amistad con el auditor de la nunciatura, Escipión Domingo Fabbrini. Fruto precioso de esa amistad resultó la abundante correspondencia que fue creciendo con el correr de los años y que constituye hoy una fuente histórica de máximo interés [15]. También el nuncio Ostini, ya hemos aludido a ello, quedó prendado de las bellas cualidades del sacerdote porteño. Lo tuvo en vista para la solución de un problema que temía se presentase demasiado pronto

---

[10] "...sta ora occupandosene insieme con due ecclesiastici, che ha seco condotti, uno dei quali per nome D. Mariano Escalada appartiene ad una delle primarie famiglie di Buenos Aires, e giovane di trent'anni, si è già acquistata nel paese moltissima stima...". Desp. nº 91, Argentina, nº 4 (72.102), del 12 de setiembre de 1830. En ASE, 279 (1830-1836), 3º.

[11] Nos lo dice Ostini en el despacho nº 101, Argentina, nº 9 (s/r), del 28 de setiembre de 1830. En ASE, 279 (1830-1836), 3º.

[12] Lo sabemos por una carta de Medrano al nuncio, de la cual éste manda un trasunto a Roma. Es del 17 de noviembre de 1830: "...Somellera, Escalada et Nos invicem confessi sumus, et non nisi per momenta aqua suffocari expectabamus...". Ostini la remite en su despacho nº 122, Provincie argentine, nº 12 (s/r), del 13 de diciembre de 1830. En ASE, 279 (1830-1836), 3º.

[13] Juan Isern S. I., *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*, Buenos Aires, 1936, transcribe la frase: "...confiando plenamente en la fidelidad, probidad, prudencia, ciencia y demás virtudes que le adornan...", sin indicar la fuente.

[14] Rómulo Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires, 2ª edición, 1945, p. 137.

[15] Poseemos todas las que llegaron a Roma en este período, excepción hecha de fragmentos de una carta del 18 de setiembre de 1833. Según el testimonio de Coleman, op. cit., p. 146, nota 54, se hallan en el archivo de la Congregación para los Negocios Eclesiásticos Extraordinarios. Del período siguiente no hemos dado con la carta del 9 de febrero de 1838, a pesar de que debería encontrarse entre los legajos de la rúbrica 251, como dice Coleman en la p. 354, nota 12.

en la diócesis de Buenos Aires: la óptima impresión que le dejara Medrano se veía turbada únicamente por el estado de sus fuerzas y de su salud.

Expone sus preocupaciones al respecto al cardenal Bernetti, secretario de Estado, y adelanta la solución. A su parecer, consiste en dar una ayuda al recién consagrado, a quien espera una tarea abrumadora, dado que deberá remover las ruinas acumuladas por muchos años de desorganización. Ello resulta excesivo para él solo, y más teniendo en cuenta su salud quebrantada, y aconseja con urgencia la provisión de un sucesor. Los enemigos de la Santa Sede han dado los primeros pasos para que la elección recaiga sobre un individuo de su partido, por lo cual es menester redoblar la atención para prevenir cualquier sorpresa, que podría dar en tierra con las esperanzas que han aflorado ahora con motivo de la consagración de monseñor Medrano [16].

No sólo el anuncio, sino también personas influyentes de Buenos Aires, desean obviar tales riesgos. ¿Cómo? Nombrando un obispo titular con carácter de auxiliar de la diócesis de Buenos Aires. Para ir preparando una medida tan saludable, Ostini ha encargado a monseñor Medrano la composición de una lista de candidatos a quienes pudiera tenerse en cuenta para el caso. El prelado le entrega una en la que figuran 7 sacerdotes que llenan las condiciones requeridas [17]. El nuncio agrega uno más: a Escalada, de 30 años de edad, secretario de monseñor Medrano. Cree que se trata de un individuo "dignísimo" [18].

II. *Proceso curial*

1. *A través de los dicasterios*

Pedro Ostini consiguió ser relevado del puesto que los calores de Río le hacían insoportable. Se embarcó el 4 de febrero de 1832 rumbo a Europa [19]. Su presencia en la Ciudad Eterna determinó el nombramiento de obispo auxiliar de Buenos Aires en favor de Escalada; así lo creyó el mismo agraciado y así, efectivamente, lo demuestran los libros que nos conservan los detalles y documentos del proceso, como iremos viendo de inmediato [20].

Los documentos que nos instruyen acerca del proceso llevado a cabo en la Curia Romana son muy contados y de extensión muy limitada. Hízose en

---

Tres de las cartas de Escalada han sido publicadas en *La Revista Eclesiástica de Buenos Aires*, vol. XXIX, pp. 352-357, 555-560, 712-715.

[16] "...i nemici della Santa Sede sono già in moto perchè la scelta cada su qualche soggetto del loro partito...". Desp. nº 101 (cfr. nota 11). Estos "enemigos de la Santa Sede" no han de constituir un misterio para nadie: desde los tiempos de la misión Muzi eran bien conocidos a la Secretaría de Estado de Su Santidad. Si tenemos en cuenta que Medrano siguió mandando cartas a Roma hasta 1829 (véase Carbia, op. cit., p. 137, y Coleman, op. cit., pp. 94 y 136, nota 3), podemos colegir que los eclesiásticos merecedores de tal calificación debían coincidir con los de la lista incluida en el despacho (cfr. nota siguiente).

[17] He aquí la "Nota eligendorum": José Reyna, Domingo Caviedes, Francisco Sylveira, Martín Boneo, fray Nicolás Agrafor, fray Buenaventura Hidalgo.

La "Nota rejiciendorum": Diego Zavaleta, Valentín Gómez, Santiago Figueredo, Pedro Vidal, Bernardo Ocampo, Valentín San Martín. Ambas listas figuran en el despacho nº 101.

[18] "...8. Doctor Marianus Escalada Secretarius Illmi. ac Revmi. Mariani Medrano Episcopi Aulonensis ac Vicarii Apostolici Ecclesiae Bonaerensis. An. 30... quest'ultimo è stato da me aggiunto avendolo trovato un soggetto degnissimo, trattandolo qui, dove si è recato con Mons. Medrano...". Desp. nº 101.

[19] Cfr. nota 8.

[20] Escalada en su carta a Fabbrini, del 29 de octubre de 1833, incluida en el despacho nº 329, Argentina, nº 30 (11.810), del 13 de noviembre de 1833. Este despacho se halla en ASE, 251 (Nunciatura de Río de Janeiro), 1832-1833, 3º.

la misma Curia[21], por disposición del Papa[22], simultáneamente con el de Medrano, nombrado en esta ocasión obispo residencial de Buenos Aires. Ambos procesos aparecen, por ello, unidos en los libros de los procesos y en los de las actas. Obraron como testigos dos personas que habían conocido a Escalada directamente en Río de Janeiro: Pedro Ostini y Francisco de Santamaria. El segundo de los nombrados también había pertenecido a la nunciatura de la capital carioca. Ambos informaron favorablemente[23].

El proceso consistorial lleva la fecha del 27 de junio de 1832[24]. La primera parte del informe introductorio se ocupa de noticias generales acerca de la situación y estado de la diócesis de Buenos Aires. Hácese alusión a la muerte del último obispo propietario, Lúe y Riega, y a la designación de Medrano para vicario apostólico. A la ciudad de Buenos Aires se le atribuye una población de unas 40 mil almas; dícese que la catedral está en perfecto estado, que todo está dispuesto para la instalación del seminario, que las rentas de la muy extensa diócesis son suficientes. Dos páginas están dedicadas a resumir la vida y cualidades de Medrano[25].

Pasando a tratar de Escalada, se hace ver la necesidad de dar una ayuda al obispo diocesano, entrado en años y de salud delicada[26]. Los testigos habían dejado constancia de sus cualidades de ciencia, virtud y experiencia, conforme lo demandan los sagrados cánones; entre los varios ministerios ejercidos, había que mencionar especialmente el de la oratoria sagrada[27]. Ya allí se lo tiene previsto como obispo auxiliar, palabras que se ponen expresamente[28].

Sigue el decreto de la Sagrada Congregación Consistorial para la redacción del proceso[29]. Este decreto lleva asimismo la fecha del 27 de junio[30]. No hace más que repetir los conceptos vertidos en el informe antedicho. También aquí es evidente la auxiliatura[31].

El 28 de junio pasa monseñor Frezza a Jerónimo Bontadosi una nota en la que recalca los derechos de la Santa Sede a reservar una parte de la diócesis para entregar su gobierno a otra persona que no sea el obispo. Se refiere al nombramiento de monseñor Medrano y al problema eclesiástico[32] planteado en la

---

21 En "Processus Consistoriales" (que citaremos con la sigla P.C.), vol. 232, 2º. folios 357 a - 359 a.

22 P.C., folio 357 a-b: "...indulsit ut super R. D. Mariani Escalada, Praesbyteri de Buenos Aires, annorum circiter 33 ex illustribus Parentibus progeniti qualitates in Curia conficeretur Processus ex quo constaret de vita et moribus, et de idoneitate praefati R. D. Mariani Escalada...".

23 COLEMAN, op. cit., p. 45, nota 46.

24 Las noticias generales se hallan en los folios 355 a - 356 b.

25 P.C., folios 356 b - 357 a.

26 P.C., f. 357 a: "...aetate et incommodis quibus angitur...". En este pasaje se apresa la auxiliatura de un modo general; pero véase la nota 28.

27 P.C., f. 357 b. Al pie léese: "P.[etrus] Archiepiscopus Tarnensis ita pro veritate deposuit. Fran[cis]cus Santamaria ita pro veritate deposuit...".

28 P.C., f. 357 b: "...in Episcopum Auxiliarem...".

29 P.C., ff. 357 b - 359 a. La primera parte (ff. 357 b - 358 b) se refiere al nombramiento de Medrano.

30 P.C., f. 359 a: "...Mandavit autem hoc relaxari decretum, et in actis S. Congregationis Consistorialis referri. Datum die XXVII Junii Anni Domini 1832...".

P.C., ff. 358 b - 359 a. Al pie se lee: "La sud[dett]a Copia è conforme all'Originale questo di 20 Agosto 1832". Y de propio puño agrega Fatigati: "Ita est: Caesareus Mª Fatigati in conficiendis actibus Consistorialibus Notarius et Secretarius...".

31 P.C., f. 359 a: "...in Episcopum Auxiliarem...".

32 "Processus Datariae" (que citaremos con la sigla P.D.), 1832, 2ª parte,

Banda Oriental con motivo de su independencia política. Allí mismo se incluye el documento "Quum per obitum...", al que se aludió anteriormente[33].

El decreto citado urgía la conservación del proceso en las actas de la Sagrada Congregación Consistorial. Efectivamente: en los libros de actas lo hallamos copiado, con fecha del 27 de junio[34]. Sigue la transcripción del decreto, con pocas variantes[35], con fecha del 30 de junio.

El contenido de la sesión del 2 de julio lo hallamos en las carpetas de las Cédulas Consistoriales[36]. La cédula "Providit" repite lo anotado en el proceso y decreto antedichos[37]; allí, y de propósito volvemos a llamar la atención, se llama a Escalada "auxiliar"[38]. En la cédula "Hodie" se relata lo decretado en la sesión del 2 de julio, en consistorio secreto. Allí ha establecido el Papa, "con autoridad apostólica", se nombre a Escalada obispo de Aulón y auxiliar del obispo de Buenos Aires, para que pueda ser de ayuda a éste. Prácticamente es el contenido de la bula[39]. En esta última se introdujeron luego cláusulas que incomodaron al fiscal; allí se detallaron las cualidades recomendables del agraciado, acotadas del informe. Aquí se dice claramente que es auxiliar; en la bula se evitó tal expresión[40].

También en el archivo de la Dataría aparecen huellas del nombramiento de Escalada. Encontramos el decreto para la confección del proceso[41] y el informe introductorio[42]. Ningún dato nuevo. La lista de las tasas que impusieron a Escalada los diversos expedientes puede verse en un legajo aparte conservado en los libros de actas de la Sagrada Congregación Consistorial[43]. Allí también nos enteramos de las vicisitudes por las que pasó el pago de tales tasas[44].

---

f. 391 a-b: "Dalla Segretaria Concistoriale. Li 28 Giugno 1832". Es una nota de monseñor Luis Frezza, secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, a monseñor Jerónimo Bontadosi, prelado doméstico, protonotario apostólico y auditor de Su Santidad.

[33] P.D., ff. 392 a - 393 b. Al pie de la página: "Ita est...", como en la nota 30.

[34] "Acta S. Congregationis Consistorialis" (citaremos A.C.), 1832, "25", f. 104 a-b. Comienza con "Relatum fuit..."; al pie hay una firma de Frezza: "Aloysius Frezza Archiepiscopus Chalcedonensis". En el f. 105 a-b se halla el borrador del documento.

[35] A.C., "26", f. 110 a-b. También aquí (f. 110 b) se dice: "...in Episcopum Auxiliarem...". Puede apreciarse lo mismo con lo anotado en el f. 103 a: "...Sanctissimae Trinitatis de Buenos Aires Confectionis Processus pro Episcopo Auxiliari. Pro Gratia...". Y en el f. 109 a: "...Sanctissimae Trinitatis de Buenos Aires. Deputationis Episcopi Auxiliaris...".

[36] Para el significado de éstas, véase a Fink, *Das Vatikanische Archiv*, p. 64. Aquí nos interesa el volumen "Cedulae Consistoriales. 1831 ad 1833", t. I (no tiene paginación). La sesión tuvo lugar en el Palacio Apostólico del Quirinal, el 2 de julio (sigla C.C.).

[37] Léese allí "Eicalada" por Escalada, y "Moderno" en vez de Medrano.

[38] C.C., "...tamquam Episcopus Auxiliaris...".

[39] C.C., "...tamquam Episcopo [sic] auxiliaris...".

[40] Véase el epígrafe de A.C., f. 104 a: "Sanctissimae Trinitatis de Buenos Aires. Confectionis Processus pro Episcopo Auxiliari...".

[41] P.D., f. 389 a: "Ssmae Trinitatis de Buenos Aires et Aulonensis in Partibus Infidelium. Decretum S. Congregationis Consistorialis Sanctissimae Trinitatis de Buenos Aires: De Benignitate...".

[42] P.D., f. 390: "Sanctissimae trinitatis de Buenos Aires. Confectionis Processus. Quum per obitum...".

[43] A.C., f. 114 a-b. El documento tiene fecha del 20 de setiembre de 1832. Es doble: contiene la lista de tasas y gastos por una parte; y, por otra, la obligación, firmada, empeñada por Santamaría de salir fiador por ambos obispos.

[44] Ibíd. Además, hallamos allí un documento sin fecha en el que Francisco

Como se habrá observado, los documentos no son muy ricos en detalles acerca de la vida y actuación de Escalada, como suelen serlo otros en procesos similares. Hay que insistir siempre en un punto, tan controvertido luego en la polémica desatada en Buenos Aires: Escalada fue investido claramente con el carácter de auxiliar. El se empeñará en negarlo, fundado en que tal expresion falta en la bula. Pero hemos visto con claridad meridiana que no sólo la mente, sino también la letra de los documentos curiales, es contundente. Y no cabe otra interpretación: en Roma distaban mucho de sospechar las dificultades que habrían de presentarse en Buenos Aires de parte del ministerio fiscal del ministro García.

2. *La bula*[45]. *Reacción en Buenos Aires*

En la bula de nombramiento hemos de destacar dos detalles. El primero se refiere al pasaje en el que el Papa afirma que las provisiones de las diócesis dependen de él, declarando irrito e inválido lo atentado en tal sentido por cualquier autoridad, lo que tanto habría de desagradar al fiscal Agrelo[46].

El segundo detalle encierra la finalidad de la institución: "servir de ayuda" al obispo diocesano[47]; como es de estilo en el caso de los obispos titulares, el Papa, desligándolo del deber de residencia, lo designa para Aulón y le exige los

---

Santamaría pide al Papa un plazo para el pago de las bulas (f. 118 a). El 12 de setiembre de 1832 comunica al secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, al cardenal decano y prodatario de que el Papa consintió en ello, pero sin fijar concretamente el término (f. 119 a-b). En el f. 121 b nos encontramos con el trasunto de un documento del 17 de setiembre firmado por Pacca, donde se establece el plazo de 6 meses, a raíz de lo concedido en la audiencia del 11 del mismo mes, de todo lo cual, por lo que puede colegirse, aún no se había enterado Frezza, quien al día siguiente lo firma. Sigue luego el documento citado en la nota 43.

Hay aún otro documento, del 12 de agosto del año siguiente, en el que explica Santamaría, desde su ciudad natal Bolonia, a monseñor Luis Frezza, el retardo inesperado de los dos obispos argentinos, pide comprensión y promete que satisfará pronto, para lo cual se basa en una carta de Fabbrini, de la que no indica la data exacta. Sin duda que poco después recibió Santamaría las onzas de oro que, por medio de Fabbrini, le hicieron llegar Medrano y Escalada, pues el 13 de noviembre de aquel mismo año el último acusaba recibo de una carta de Santamaría y de otra de Fabbrini del 19 de octubre. Fabbrini había sufrido detrimento a causa del diferente valor que tenían las onzas de oro en Roma y le mandaba la tarifa de las monedas allí en uso. Escalada y Medrano se declararon de inmediato dispuestos a resarcir a Fabbrini. Por otra carta de Escalada, del 29 de agosto de 1834, sabemos que la del encargado de negocios había sido del 31 de octubre de 1833. En su carta de agosto de 1834 paga Escalada con 30 ejemplares (remitidos con la carta del 16 de abril de 1834, a 1 peso fuerte cada ejemplar) de la obra del canónigo Moreno, 1ª parte, que Fabbrini pudo vender en Río de Janeiro.

[45] La bula "Apostolatus officium", por la que Escalada es nombrado obispo de Aulón, fue reproducida en su original, latín, en el M.A., pp. 154-157. Su traducción española allí mismo, pp. 157-161.

[46] "...Porque hace tiempo hemos hecho reserva nuestra del ordenamiento y disposición de las provisiones de todas las Iglesias que han estado vacantes entonces, o lo estarán en adelante, decretando desde entonces irrito e inválido todo lo que cualquier autoridad, consciente o inconscientemente, atentare en este punto...". M.A., p. 154.

[47] "...te designamos como su obispo y Pastor [de la iglesia de Aulón]... para que puedas servir de ayuda al antedicho obispo de la Santísima Trinidad de Buenos Aires en el cumplimiento del ministerio pastoral en su dilatadísima diócesis...". M.A., p. 156.

juramentos de regla[48], lo cual es normal, pero trajo desagradables consecuencias en las vicisitudes por las que atravesó el reconocimiento de la bula.

No hemos dado con el documento en el que Fabbrini, que sucediera, sólo en carácter de encargado de negocios, a monseñor Ostini, acusa recibo de la bula de Escalada. La noticia del nombramiento debe haber llegado a Río en la primera mitad de setiembre de 1832. Muy buena acogida tuvo la providencia pontificia en Buenos Aires. En su despacho del 7 de noviembre de 1832 lo afirma Fabbrini, llamando también a Escalada "auxiliar" de Medrano. "El Lucero" publicó la noticia el 25 de setiembre[49]. Dos días antes de esta publicación, se había enterado el agraciado de la para él fausta nueva[50]. No vaciló, y con plena razón, en atribuir su elevación al celo y buenos oficios de Ostini. En carta a Fabbrini pide la dirección del ex nuncio para hallarse en condiciones de escribirle y exteriorizar su gratitud por "aquella obra exclusivamente suya"[51].

Hemos visto la opinión favorable que cristalizó en Buenos Aires al anuncio de la promoción de Escalada; lo cual no debe extrañarnos, ante todo si tenemos en cuenta la posición social de su familia y su digna vida de sacerdote, y si no perdemos de vista la mentalidad de los gobernantes que por entonces tenían en sus manos las riendas del Estado. Por desgracia para su causa, de ahí a pocos meses, las elecciones llevaron al poder al general Juan Ramón Balcarce, bueno, pero manejado bien pronto por los apodados "cismáticos", de sentimientos liberales y regalistas[52]. La marcha para obtener el pase resultó larga y penosa. En efecto, las bulas de Medrano y de Escalada tardaron en llegar. El 16 de febrero de 1833 aún no estaban en manos de los interesados[53]. Medrano, en una nota al gobierno de fecha 18 de noviembre de 1833, afirma que sus bulas llegaron en agosto de ese año. Se trataba de los originales, porque las copias auténticas habían llegado ya antes[54].

JORGE NOVAK, S. V. D.

---

[48] M.A., p. 157. No hacemos hincapié en pequeños deslices de la traducción, como cuando vierte la frase "a quorum pluribus in sacro Presbiteratus ordine constitutum" (M.A., p. 155) por "desde cuyo mayor número constituido en el sagrado orden del Presbiterado" (ibíd., p. 159). La traducción corrió a cargo de Mariano Guerra, catedrático de la universidad (ibíd., p. 161, el decreto que lo designa).

[49] "...So che a Buenos-Ayres è stata ben accolta la notizia della nomina di Monsignor Medrano in Vescovo di quella Diocesi e di Monsignor Escalada in suo Ausiliare. Il Lucero l'ha subito pubblicata nel suo N° 875 de 26 Settembre...". Desp. n° 276, Colonie in genere, n° 13 (3.621), del 7 de noviembre de 1832. En ASE, 251 (1832-1833), 1°.

Téngase presente que se habla de la llegada de la noticia, no de la de las bulas.

Nótese igualmente la palabra "Auxiliar" que Escalada, no sólo por diplomacia, sino también de buena fe, negará luego ante el gobierno. Ostini, en el desp. n° 101, manifiesta claramente que se debe tratar de "un Vescovato in partibus con coadiutoria a Mons. Medrano".

[50] Carta al Papa Gregorio XVI. del 22 de agosto de 1835. Reproducida en nuestro opúsculo *La personalidad de mons. Mariano Escalada, obispo auxiliar de Buenos Aires, a la luz del Archivo Vaticano*, Zamora, 1958, pp. 2-5 (con asterisco).

[51] Carta a Fabbrini, del 19 de octubre de 1833, citada en la nota 20.

[52] Ibíd., y la carta citada en la nota 50.

[53] "...Monsignor Medrano e Mons. Escalada... aspettano essi le loro Bolle da Roma...". Desp. n° 292, Colonie in genere, n° 15 (3.023), del 16 de febrero de 1833. En ASE, 251 (1832-1833), 2°.

[54] M.A., p. 105.